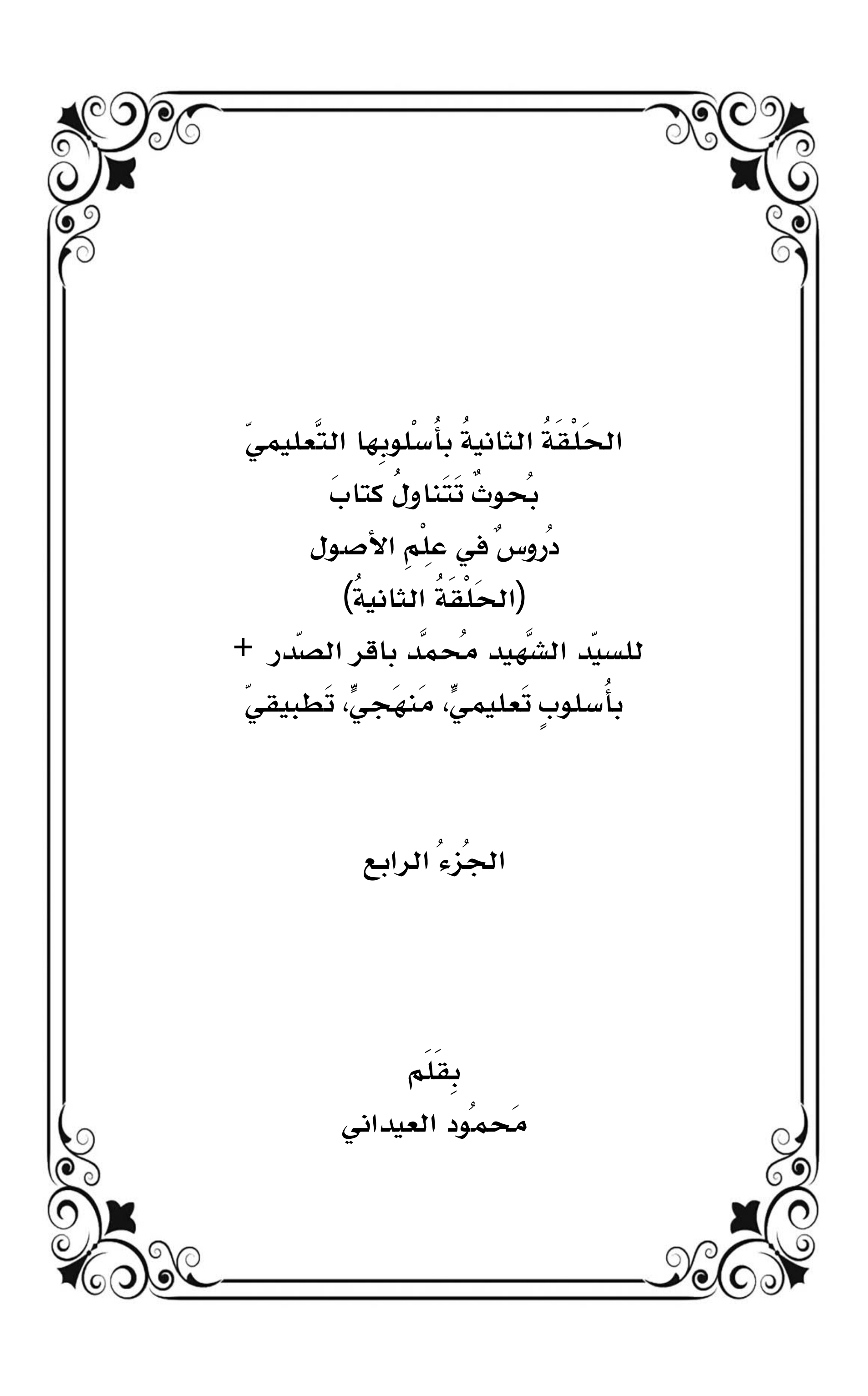
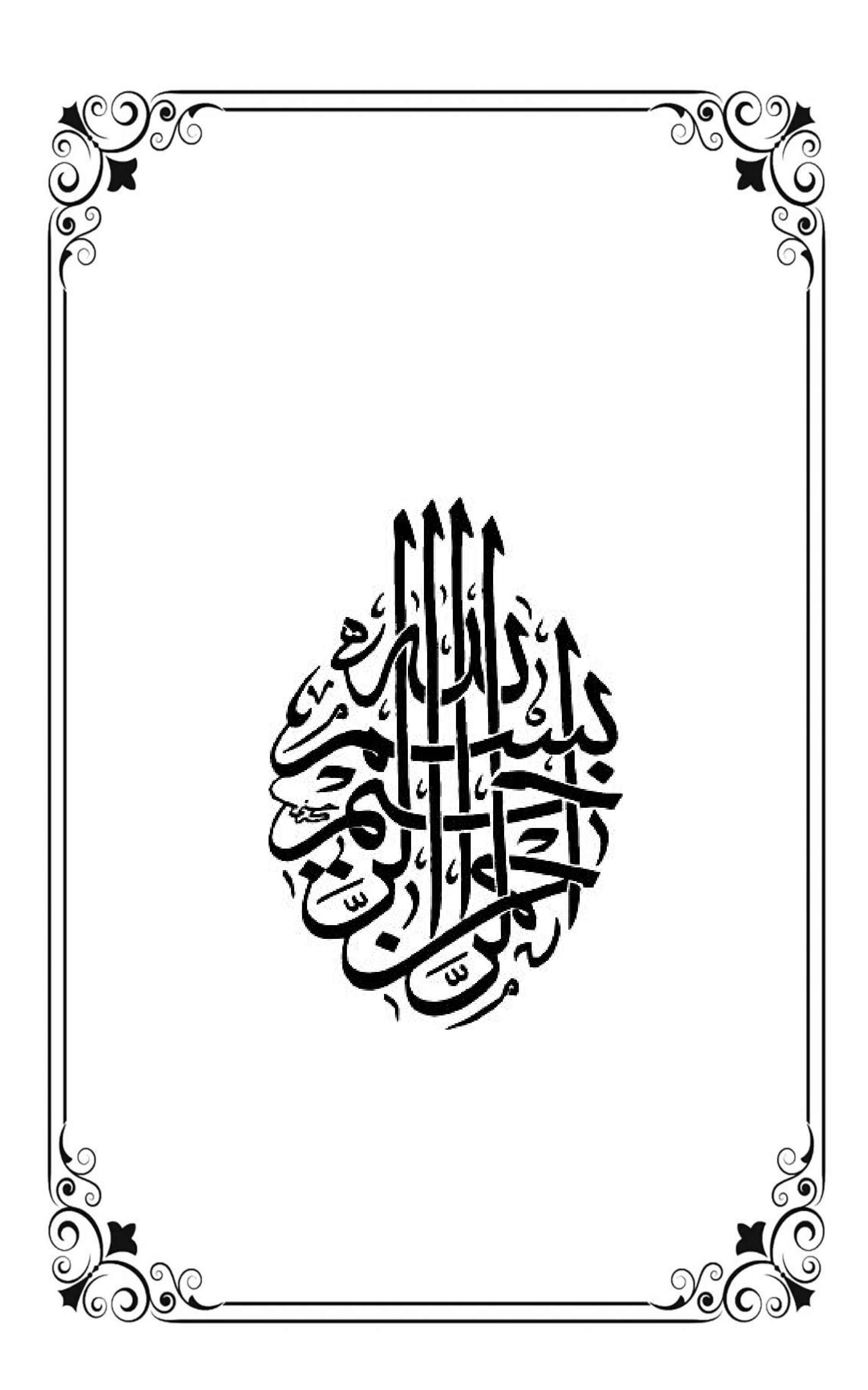


# الحَلْقَةُ الثانيةُ بأُسْلوبِها التَّعليميّ
بُحوثٌ تَتَناوَلُ كتابَ
دُروسٌ في عِلْمِ الأصول
(الحَلْقَةُ الثانيةُ)
للسيّد الشَّهيد مُحمَّد باقر الصّدر +
بأُسلوبٍ تَعليميٍّ، مَنهَجيٍّ، تَطبيقيّ

الجُزءُ الرابع

بِقَلَم
مَحمُود العيداني


بسم الله الرحمن الرحيم

## البحث رقم (٨٩)

## تمهيد للدليل العقلي

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «الأدلة المحرزة (٢): الدليلُ العقليُّ» ص١٩٣.

إلى قوله: « قاعدةُ استحالة التكليف بغير المقدور» ص١٩٩.

**ثانيا: المدخل**

تقدم أن الأدلة المستعملة في عملية الإستدلال الفقهي نوعان:

أدلةٌ محرزةٌ، وأصولٌ عمليةٌ، وأن الأدلة المحرزة بدورها قسمان: الدليل المحرز الشرعي، والدليل المحرز العقلي، وقد انتهينا إلى هنا من القسم الأول من هذين القسمين الأخيرين، أي: الدليل الشرعي، بحمده سبحانه وتعالى، ومنِّه، وتفضُّله، ووصلت النوبة الآن إلى القسم الثاني من قسمي الدليل المحرز، وهو الدليل المحرز العقلي.

وبصورة عامة، سيكون الكلام في هذا الدليل في محورين:

الأول: البحث الصغروي

ويعنون هذا البحث أيضا بعنوان (إثبات القضايا العقلية)؛ حيث يقع البحث في صحة القضية العقلية، ومدى إدراك العقل لها.

الثاني: البحث الكبروي

ويعنون هذا البحث أيضا بعنوان (حجية الدليل العقلي)؛ حيث يبحث عن مدى حجية تلك القضايا التي تقدم بحثها الصغروي، وثبت مدى إدراك العقل لها، وكانت مما يمكن الاستفادة منه في عملية الاستنباط.

وكما لربما انتبهتَ، فإن الكلام في المحور الأول إنما هو في تنقيح صغريات الدليل العقلي؛ بمعنى: تنقيح ما يدركُه العقل، ويمكنُ أن يكون له دخالة في عملية الإستنباط، وهو ـ في الحقيقة ـ صغرى هذا الدليل.

وأما المحور الثاني، فننقِّح فيه كبرى الدليل العقلي؛ ومدى إمكان الاعتماد على ما ثبت عقلا في إثبات الحكم الشرعي.(١)

وأما هذا البحث الحاضر، فإننا سنتناول فيه محورين:

المحور الأول: تمهيد للبحث في الدليل العقلي

وهو المحور الذي يشرع به المصنف بحوثه في الدليل العقلي، فيطرح ﷺ تمهيدا، وهيكلة عامة لما سيتمُّ طرحه في هذا الدليل، والذي لابد فيه أن يكون مسألة أصولية تحمل ضابط هذه المسألة؛ وإلا، لم يصح طرحه في هذا العلم، أي: علم الأصول، كما تقدم بالتفصيل.

ولهذا، سنعرّف الدليل العقلي أوّلا، ذاكرين أن البحث في هذا الدليل، يكون مرة، بحثا صغروياً، ومرة، كبروياً، مع ذكر المراد منهما.

ثم سنقسم القضايا العقلية إلى عناصر مشتركة وغير مشتركة، فإذا كانت مشتركة، فمن الواضح دخول كلا نوعي البحث فيها (الصغروي

---

(١)من اللازم مراجعة آخر بحث من أبحاث الدليل العقلي هنا؛ فإنه مهم في بيان المراد من البحث الصغروي والبحث الكبروي بالدقة؛ وإزالة بعض سوء الفهم الذي قد يقع فيه البعض في المقام.

وبصورة عامة ـ كما سيأتيك التنبيه عليه هناك ـ ينبغي التمييز بين كبريات الدليل العقلي نفسه، وبين البحث الكبروي في الدليل العقلي؛ فإنّ كبريات الدليل العقلي هي كبريات القياس في هذا الدليل الذي يستنبط منه الحكم الشرعي، والتي سيأتي البحث عنها في القضايا المبحوثة فيه، وأما البحث الكبروي في الدليل العقلي، فهو بحث في حجية الدليل كله، أي: المتكون من تلك الكبريات، المنضمة إليها صغرياتها، لتكوين القياس الاستنباطي، وبعبارة أخرى أدق: البحث الكبروي هو بحث في حجية تلك الكبريات التي يدركها العقل؛ لأنها هي التي تمثل الدليل العقلي. والتفصيل في محله.

والكبروي) في علم الأصول، وأما غير المشتركة، فقد يكون بعض الأبحاث المتعلقة بها بحثاً أصولياً؛ كبحث حجية هذه القضايا، فإنه بحث أصولي؛ بعد أن كان عنصراً مشتركاً، نعم، لن نحتاج إلى هذا البحث مرة أخرى هنا إذا كان الإدراك العقلي لهذه القضايا قطعياً؛ إذ قد فرغنا سابقاً من حجية القطع الذاتية من أيٍّ منشأ قد نشأ.

المحور الثاني: تقسيماتٌ للقضايا العقلية

وقد اعتبره المصنف دخولا في المحور الأول من محوري الكلام في الدليل العقلي المتقدم، وهو محور إثبات القضايا العقلية.

ويعدُّ الكلام في هذا المحور الثاني لهذا البحث بدوره تمهيدا أيضا، ولكنه تمهيد أخصّ من تمهيد المحور الأول لهذا البحث؛ فذاك كان تمهيدا للدليل العقلي برمته، بينما هذا تمهيد للمحور الأول فقط.

وعلى أية حال، ما سنطرحه في هذا التمهيد تقسيمات مختلفة للقضايا العقلية، التي تمثل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، فنذكر هذه التقسيمات الواحد تلو الآخر، مع أمثلة لكل واحد منها، ليكون الطالبُ على بصيرة في ما يطلبه.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**١. توضيح المادة البحثية للمحور الأول (تمهيد للدليل العقلي)**

**المقصود بالدليل العقلي**

من الطبيعي والمنطقي أن الكلام عن الدليل العقلي لا يمكن أن يكون فنيا بدون الشروع بتعريف لمحل الكلام وموضوعه، فما المقصود بالدليل العقلي بالضبط، هذا الموضوع الذي نريد البحث فيه والكلام عنه في هذا القسم من قسمي الأدلة؟

والجواب:

إختار المصنف أن يعرف الدليل العقلي بقوله: «كلُّ قضية يدركُها العقلُ، ويمكنُ أن يُستنبطَ منها حكمٌ شرعيٌ».

وقبل أن أقدم إليك توضيحا لهذا التعريف، أجد نفسي مرغما فنيا على تقديم هذه المطالب التمهيدية هنا؛ إذ قد لا تجدها مجموعة بهذه الطريقة في مكان آخر[١]:

**النقطة الأولى: العقل في اللغة والإصطلاح**

**أ . العقل في اللغة**

يذكر اللغويون معان متعددة للعقل؛ فقد عُرف بأنه: «نقيض الجهل»، وأنه: «الحجر والنهي، والدية، والملجأ»[٢]، و«التدبر»، وأنه «غريزة يتهيأ بها الإنسان الى فهم الخطاب»[٣]، و«العلم». [٤]

إلا أن المعاني المتعددة المتقدمة كلها ترجع ـ حسب معجم مقاييس اللغة لابن فارس ـ إلى: «أصل واحد، منقاس، مطرد، يدلُّ عُظْمُه على حُبْسة في الشَّيء، أو ما يقارب الحُبْسة. من ذلك: العَقْل، وهو الحابس عن ذَميم القَول والفِعل». [٥]

---

(١)من المفيد لك جدا مراجعة كتابنا (العقل وعملية الإستنباط)؛ إذ هو ـ كما هو واضح من العنوان ـ يتناول العقل وعلاقته بعملية الاستنباط، وما سنقوم بطرحه هنا من مباحث تمهيدية، إنما هو بعض ما تعرضنا إليه هناك بالتفصيل.

(٢)، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، ج٦، ص١٧٦٩.

(٣)المصباح المنير، للفيومي، ج٦، ص٢٨٦ـ ٢٨٧.

(٤)معجم مفردات ألفاظ القران، للراغب الأصفهاني، ج١، ص٣٤٢.

(٥)معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ج٤، ص٧٠ـ ٧٥.

وفي المفردات: «وأصل العقل: الامساك، والاستمساك، كعَقل البعير بالعقال، وعَقل الدواء البَطنَ. وعَقَلَت المرأةُ شعرَها، وعَقَلَ لسانُه كفَّه، ومنه قيل للحصن: مَعقِل. وجمعُه: مَعاقل». [1]

**ب. العقل في الإصطلاح**

وأما معنى العقل في الإصطلاح، فقد اختلف باختلاف العلوم وتنوعها:

**١. العقل عند المتكلمين**

حين تعريف المتكلمين للعقل الّذي هو مناط التكليف، عُرف بعدة تعريفات مختلفة في ما بينها؛ فقال أبو الحسن الأشعري: هو العلم ببعض الضروريات المسمّى بالعقل بالملكة عند الحكماء.

وقال القاضي: هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات.

وقال شارح المواقف: ولا يبعد أن يكون هذا تفسيراً لكلام الأشعري.

وقالت المعتزلة: هو ما يعرف به حُسن الحَسَن وقبح القَبيح.

وأما الرّازي والمحقق الحلي، فقد اختارا أنه: غريزة يلزمها العلم بالضروريّات عند سلامة الآلات. [2]

**العقل عند المناطقة**

وأما المناطقة، فقد ورد في كتاب المنطق للعلامة المظفر ما يمر به

(١)معجم مفردات ألفاظ القران، ج١، ص٣٤٢.

(٢)راجع للتعاريف المتقدمة: شرح المواقف، للجرجاني، ج٦، ص٤٧. نقد المحصل، لنصير الدين الطوسي، ص١٦٣. مناهج اليقين في أُصول الدين، للعلامة الحلي، ص١٠٠. وكذا: نهاية المرام في علم الكلام، ج٢، ص٢٢٦.

الانسان من حالات بالنسبة إلى تعامله مع المعلومات، من العلم الحسي، وهو حس النفس بالأشياء التي تنالها الحواس الخمس، والخيالي، حيث يتصرف ذهنه في صور المحسوسات المحفوظة عنده، والعلم الوهمي؛ حيث يدرك المعاني الجزئية التي لا مادة لها ولا مقدار، مثل: حب أبويه له، وعداوة مبغضيه: «ثم يذهب ـ هو الانسان ـ في طريقه وحده متميزاً عن الحيوان بقوة العقل والفكر التي لا حد لها ولا نهاية، فيدير بها دفة مدركاته الحسية، والخيالية، والوهمية، ويميز الصحيح منها عن الفاسد، وينتزع المعاني الكلية من الجزئيات التي أدركها، فيتعقلها، ويقيس بعضها على بعض، وينتقل من معلوم إلى آخر، ويستنتج ويحكم، ويتصرف ما شاءت له قدرته العقلية والفكرية. وهذا (العلم) الذي يحصل للانسان بهذه القوة هو العلم الأكمل الذي كان به الانسان انساناً، ولأجل نموه وتكامله وضعت العلوم وألفت الفنون، وبه تفاوتت الطبقات واختلفت الناس».[(١)]

**العقل عند الفلاسفة**

وأما الفلاسفة، فإنهم يعتبرون العقل مرادفا للعلم في بعض الأحيان، فيعتبرونه الصورة العلمية الحاصلة للعالم.[(٢)]

كما عرف صدر المتألهين العقل بأنه «قوة يدرك بها الحقائق»، فقال: «واعلم يا أخي أن للانسان قوة بها يدرك الحقائق، وهي المسماة بالعقل، وقوة بها ينفعل عن ما يرد على القلب، وهي المسماة بالحياء، وقوة بها تقتدر على فعل الطاعات، وترك المنكرات، ويسمى بالدين، وهذه

---

(١)المنطق، للشيخ المظفر، ص١٤.

(٢)نهاية الحكمة، للسيد محمد حسين الطباطبائي، ص٢١٤.

الألفاظ الثلاثة كما قد يطلق على هذه المبادي، أعني: القوى، والأخلاق، كذلك يطلق على آثارها والأفعال الناشئة منها، فيقال: إن العقل إدراك المعقولات. . . ».[١]

وقال: «إن للإنسان قوتين: فعلية، وانفعالية، والأولى إذا كانت فاضلة يصدر منها الطاعات والعبادات، ويسمى بالدين؛ تسمية للسبب باسم مسببه. والثانية: إما انفعالها بالصور الإدراكية، فهي العقل إذا كانت فاضلة، أو بغيرها من الأمور الحسية، فهي الحياء إن كانت فاضلة. . . ، لا شبهة في أن العقل أشرف الخصال وأكرمها؛ إذ به يعرف الحق، ويتميز عنِ الباطل، وبه يكمل الإيمان، ويتقرب إليه تعالى، وهو الذي يحب الله، ويحبُّهُ الله».[٢]

**العقل عند الأصوليين**

تكلم الأصوليون عن العقل كثيرا، وقسموه إلى القسمين المعروفين: العملي والنظري، وهو ما نتكلم عنه في هذه النقطة التالية:

**النقطة الثانية: تقسيمات العقل**

للعقل عدة تقسيمات تعتمد على اختلاف الإعتبارات (أساس القسمة)، إلا أن أشهر هذه التقسيمات وأقربها إلى ما نحن فيه هو تقسيمه إلى: العقل النظري والعقل العملي.

**أولا: العقل العملي**

وهو: المدرِك لما ينبغي فعله وايقاعه، أو تركه والتحفّظ عن ايقاعه، فالعدل ـ مثلاً ـ ممّا يدركُ العقلُ حسنَه، وانبغاءَ فعله، والظلمُ مما يدرك

---

(١)شرح أصول الكافي، لصدر المتأهلين، ج١، ٢٢١.

(٢)المصدر السابق، ص٢٢٢.

العقل قبحَه، وانبغاء تركه، وهذا ما يعبّر عن أنّ حسن العدل وقبح الظلم من مدركات العقل العملي؛ وذلك لأنّ المميز للعقل العملي هو نوع المدرَك، فلمّا كان المدرك من قبيل ما ينبغي فعله أو تركه، فهذا يعني انّه مدرك بالعقل العملي.

هذا ما هو متداول في تعريف العقل العملي، وقد جاء السيّد الشهيد الصدر ﷽ بصياغة أخرى لتعريف العقل العملي كما سيأتي بالتفصيل، وحاصلها: انّ العقل العملي هو ما يكون لمدركه تأثيرٌ عمليٌّ مباشرٌ دون الحاجة لتوسّط مقدّمة خارجيّة.

وبتعبير آخر: العقل العملي، هو: ما تكون مدركاته مستتبعةً لموقف عملي ابتداء؛ دون الحاجة لتوسط مقدّمة أخرى؛ مثل: إدراك العقل لحسن العدل، وقبح الظلم؛ فإنّ هذا المدرَك يقتضي تأثيرا مباشرا؛ دون الحاجة إلى ضمّ مقدّمة أخرى، إلا أنّ ذلك لا يعني استغناءه عن مقدّمات أخرى لو كان الغرض استنباط حكم شرعي منه، فاقتضاؤه للتأثير العملي هو المستغني عن المقدّمة الأجنبيّة، وأمّا استنباط الحكم الشرعي منه، فهو مفتقر إلى انضمام مقدمات من خارج المدرَك العملي.[١]

**ثانيا: العقل النظري**

المراد من العقل النظري، هو: العقل المدرِك للواقعيات التي ليس لها تأثير في مقام العمل إلا بتوسّط مقدمة أخرى؛ كإدراك العقل لوجود الله جلّ وعلا؛ فإنّ هذا الإدراك لا يستتبع أثرا عمليا دون توسّط مقدّمة أخرى، كإدراك حقّ المولويّة، وأنّ الله جلّ وعلا هو المولى الحقيق

(١)راجع: بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص١٢٠.

بالطاعة، وحينئذ، يكون إدراك العقل لوجود الله جلّ وعلا مستتبعا لأثر عملي.

وبذلك، يتّضح أنّ ما يدركه العقل النظري، وكذلك العقل العملي، هو الواقع، غايته، أنَّ سنخ المدركات النظريّة لا تستتبع أثرا عمليّا مباشرا، وهذا بخلاف المدركات العقليّة العمليّة، فالفرق بين العقل العملي والنظري هو نوع المدرَك (بصيغة المفعول).

يقول العلامة المظفر: «ليس الإختلاف بين العقلين إلا بالاختلاف بين المدركات؛ فإن كان المدرك ـ بالفتح ـ مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، مثل حسن العدل، وقبح الظلم، فيسمى إدراكه (عقلا عمليا)، وإن كان المدرك مما ينبغي أن يعلم؛ مثل قولهم: الكل أعظم من الجزء، الذي لا علاقة له بالعمل، فيسمى إدراكه (عقلا نظريا).

ومعنى حكم العقل ـ على هذا ـ ليس إلا إدراك أن الشىء مما ينبغي أن يفعل أو يترك. وليس للعقل إنشاء بعث وزجر، ولا أمر ونهى، إلا بمعنى: أن هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل، أى: يكون سببا لحدوث الإرادة في نفسه للعمل، وفعل ما ينبغي.

إذن ـ المراد من الأحكام العقلية، هي: مدركات العقل العملى وآراؤه».[١]

ويقول السيد الشهيد: «إن الأحكام العقلية على قسمين: أحكام نظرية، وأحكام عملية.

وقد قيل: إن العقل النظريّ: إدراك لما هو واقع، والعقل العملي:

---

(١)أصول الفقه، ج١، ص٢١٥.

إدراك لما ينبغي أن يقع. ولعل الأحسن تغيير التعبير؛ لأن العقل العملي أيضا إدراك لما هو واقع؛ فإن العقل ليس له شأن إلا الإدراك لما هو واقع وثابت في لوح الواقع، الأوسع من لوح الوجود، والحسن والقبح ـ أيضا ـ أمران ثابتان في لوح الواقع، وإنما الفرق أن الأمر الواقعي المدرك للعقل، إن كان لا يستدعي بذاته موقفا عمليا، وسلوكا معينا على طبقه، فهو مدرَك نظري، وإن استدعى ذلك، فهو مدرَك عملي». [(١)]

وبناء على ما تقدم، فإن العقل النظري والعملي لا عمل لهما إلا الإدراك، قال المعلّم الثاني (الفارابي): «إنّ النظرية، هي: التي بها يحوز الإنسان علمَ ما ليس من شأنه أن يعمله إنسان، والعملية، هي: التي يعرف بها ما من شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته». [(٢)]

وقال الحكيم السبزواري في توضيحه: «إنّ العقل النظري والعقل العملي من شأنهما التعقّل، لكن النظري شأنه العلوم الصرفة غير المتعلّقة بالعمل، مثل: اللّه موجود واحد، وأنّ صفاته عين ذاته، ونحو ذلك.

والعملي شأنه العلوم المتعلّقة بالعمل، مثل: التوكّل حسن، والرضا والتسليم والصبر محمود، وهذا العقل هو المستقل في علم الأخلاق، فليس العقلان كقوتين متباينتين أو كضميمتين، بل هما كجهتين لشيء واحد، وهو النفس الناطقة». [(٣)]

وقد تبعه الشيخ الرئيس في الإشارات، وجعل الحكمة العملية من مقولة الإدراك لا مبدأ للتحريك والعمل، وقال: «فمن قواها: ما لها ـ

---

(١)بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص١٢٠.

(٢)عن: شرح المنظومة، للملا هادي السبزواري، ص٣١٠.

(٣)المصدر السابق.

بحسب حاجتها ـ إلى تدبير البدن، وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي، وهي التي تستنبط الواجب في ما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية، جزئية؛ ليتوصل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجربية، وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي». [(١)]

**إستخدامان للعقل في الفقه وعملية الإستدلال الفقهي**

يمكن تصور استخدامين ودورين للعقل في الفقه، وفي عملية الإستنباط، وهما:

**الإستخدام الأول: الإستخدام الإستقلالي للعقل**

وفي هذا التقسيم يعتبر العقل مصدرا ـ وإن كان ثانويا ـ للأحكام كما تقدم، وقد يكون التعبير بالدليل على الأحكام الشرعية أدق؛ إذ ليس من شأن العقل كما تقدم أن يكون مصدرا مستقلا للأحكام على حد مصدرية القرآن والسنة؛ وهنا، كلما أدرك العقل مصلحة ملزمة قطعية في عمل ما، أمكن الحكم بوجوب هذا العمل شرعا استنادا إلى ذلك الإدراك.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى ما إذا أدرك العقل مفسدة شديدة في عمل ما إدراكا قطعيا، أمكن الحكم بحرمة ذلك العمل شرعا؛ استنادا إلى ذلك الإدراك.

وفي هذا القسم من استخدام العقل، ينظر الفقهاء إلى العقل من زاوية كونه قوة للنفس يمكنها أن تدرك الخير، ولزوم تحقيقه، والشر، ولزوم تركه، فلو أدرك العقل قبح الكذب، ووجود المفسدة الشديدة فيه مثلا، أمكن الحكم بحرمة الكذب شرعا، بمعنى: دلالة العقل على الحرمة

---

(١)شرح الإشارات، لنصير الدين الطوسي، ج٢، ص٣٥٢.

شرعا، كما سيأتي بالتفصيل.

**الإستخدام الثاني: الإستخدام غير الإستقلالي**

وأما الدور الثاني الذي يمكن أن يقوم به العقل في عملية الإستنباط، فهو الدور غير الإستقلالي؛ حيث يكون العقل آلة ووسيلة يقع على عاتقها عملية الاستفادة من المصادر الأخرى للحكم الشرعي، واستنتاج الحكم الشرعي منها.

فعلى سبيل المثال: مع وجود قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾، وثبوت قاعدة «ظهور صيغة الأمر في الوجوب»، وقاعدة «حجية الظهور»، يعمل الفقيه عقله ويستخدمه في استنتاج «وجوب الصلاة».

ونلاحظ هنا الدور الذي قام به العقل في العملية المتقدمة؛ حيث تولى مسؤولية الترتيب المنطقي للقياس، فوضع الصغرى والكبرى كلا في موقعهما الصحيح لاستنتاج النتيجة المنطقية، التي تعتبر حكما شرعيا، فيكون العقل في هذا الإستخدام: القوة المدركة التي يستفاد منها للوصول إلى المجهول بتوسيط جملة من المعلومات. ليكون هذا الإستخدام للعقل استخداما له بمعناه المنطقي الذي مر علينا من قبل المناطقة.

يقول السيد الشهيد ﷺ في مجال الإستخدامين المتقدمين للعقل في عملية الإستنباط: «كما ان النزاع [في حجية العقل والدليل العقلي] مخصوص بالأحكام العقلية التي يراد استنباط حكم شرعي منها في عرض الكتاب والسنة، لا الحكم العقلي الواقع في مبادئ التصديق بالكتاب والسنة؛ إذ لا إشكال في حجيته عند الجميع، وأن حجية الكتاب والسنة لا بد وأن تنتهي إلى استدلال، وقناعة عقلية، ولا الحكم العقلي الواقع في طول الكتاب والسنة، وفي مرحلة معلولات الأحكام الشرعية

بحسب تعبير المحقق النائيني ﭬ، كحكم العقل بوجوب الامتثال وإطاعة الحكم وقبح معصيته».[١]

ويقول السيد الخوئي ﭬ: «إن حكم العقل إنما هو بمعنى: إدراكه ليس إلا، فتارة، يدرك ما هو في سلسلة علل الأحكام الشرعية، من المصالح والمفاسد، وهذا هو مورد قاعدة الملازمة؛ إذ العقل لو أدرك مصلحة ملزمة في عمل من الأعمال، وأدرك عدم وجود مزاحم لتلك المصلحة، علم بوجوبه الشرعي لا محالة؛ بعدكون الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد.

وكذا لو أدرك مفسدة ملزمة بلا مزاحم، علم بالحرمة الشرعية لا محالة. لكن الصغرى لهذه الكبرى غير متحققة أو نادرة جداً؛ إذ العقل لا يحيط بالمصالح الواقعية والمفاسد النّفس الأمرية والجهات المزاحمة لها. . . .

وأخرى، يدرك العقل ما هو في مرتبة معلولات الأحكام الشرعية، كحسن الإطاعة وقبح المعصية، فان هذا الحكم العقلي فرع ثبوت الحكم الشرعي المولوي».[٢]

وقال أيضا: «إن العقل إذا حكم بوجود الملاك في موضوع ـ أي: المصلحة الملزمة غير المزاحمة بشيء من الموانع، أو المفسدة كذلك ـ فلا محالة يترتب عليه الحكم الشرعي على ما هو المشهور من مذهب العدلية، من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها؛ فبعد إدراك

---

(١)بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص١٢٠.

(٢)مصباح الأصول (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، للبهسودي، ج٢، ص٢٦.

العقل وجود الملاك، يترتب الحكم الشرعي؛ لكون الصغرى وجدانية، والكبرى برهانية؛ فيقال: هذا الشيء مما له المصلحة الملزمة، وكل ما كان كذلك، فهو واجب». [١]

**الإستخدام الإستقلالي للعقل في عملية الإستنباط**

قلنا: إن المقصود من الإستخدام الإستقلالي للعقل في عملية الإستنباط، هو: كونه مصدرا مستقلا للأحكام الشرعية في عرض المصادر الثلاثة الأخرى، ويتصور في هذا المجال نوعان من الإستخدام الإستقلالي:

**النوع الأول: المستقلات العقلية**

والمراد هنا: الموارد التي يكون العقل فيها مستقلا تماما في عمله للوصول إلى الحكم الشرعي، فيكون الحاكم الأوحد في صغرى القياس وكبراه، فعلى سبيل المثال: في القياس: «العدل حسنٌ، وواجب عقلا»، و«كل ما كان واجبا عقلا، كان واجبا شرعا»، إذن: «العدل واجب شرعا»، نلاحظ: أن كلا من صغرى القياس وكبراه حكم عقلي. [٢]

**النوع الثاني: غير المستقلات العقلية**

والمراد: الموارد التي لا يكون العقل فيها مستقلا تماما في عمله للوصول إلى الحكم الشرعي، ولا يكون الرجوع إلى العقل إلا بمقدار كبرى القياس، وأما صغراه، فلا بد من استقائها من الشرع، فعلى سبيل المثال: في القياس: «الصلاة واجبة شرعا»، و«كل ما كان واجبا شرعا،

---

(١) المصدر السابق، ج٣، ص٣٤.

(٢)راجع: بحوث في علم الأصول، ج٤، ص١٢١، أصول الفقه، المظفر، ج١، ص٢٠٧.

فمقدماته واجبة»، إذن: «مقدمات الصلاة واجبة شرعا»، نلاحظ: أن صغرى القياس لم تكن حكما عقليا، وما يقوم به العقل في هذا النوع الثاني من الإستخدام الإستقلالي هو ملاحظة الملازمة بين الوجوب الشرعي للمقدمة (من قبيل التوجه إلى القبلة) والوجوب الشرعي لذي المقدمة (الصلاة). [١]

**ما يتوقف عليه تمامية مصدرية (دليلية) العقل في الأحكام الشرعية**

وما نلاحظه في النوعين المتقدمين من الإستخدام الإستقلالي للعقل: إعتمادهما على كبرى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وتوقفهما على هذه القضية، وهي الأمر الذي يتوقف بدوره على القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية في متعلقاتها، وهو المشهور عن العدلية إن لم يكن مورد إجماعهم. [٢]

كما نلاحظ: اعتماد النوع الأول على قدرة العقل على درك الحسن والقبح في الأشياء.

يقول العلامة المظفر ﵀: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع على طبقه». [٣]

---

(١)راجع: مصباح الأصول (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، ج٢، ص٥٦. بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص١٢١، أصول الفقه، المظفر، ج١، ص٢٠٨.

(٢)راجع: الرسائل، للشيخ الأنصاري ص٢٧٣. مباحث الأصول (الحائري) القسم١ ج٢، ص: ٣٥٦. تهذيب الأصول، ج٢، ص٣٩٥. التنقيح في شرح العروة الوثقى، ج١، ص٤٥، ٥٥.

(٣)أصول الفقه، للمظفر، ج٢، ص٢٦٤.

وقال أيضا: «والحق: أن الملازمة ثابتة عقلا؛ فإن العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه ـ أي: أنه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعا بما هم عقلاء على حسن شيء؛ لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع، أو على قبحه؛ لما فيه من الإخلال بذلك ـ فإن الحكم هذا يكون بادي رأي الجميع، فلا بد أن يحكم الشارع بحكمهم». [(١)]

وقال السيد الشهيد الصدر في هذه الحلقة: «الحسن والقبح أمران واقعيان يدركهما العقل. ومرجع الأول إلى أن الفعل مما ينبغي صدوره. ومرجع الثاني إلى أنه مما لا ينبغي صدوره. وهذا الانبغاء إثباتا وسلبا أمر تكويني واقعي وليس مجعولا. ودور العقل بالنسبة إليه دور المدرك لا دور المنشئ والحاكم، ويسمى هذا الإدراك بالحكم العقلي توسعا.

وقد أدعى جماعة من الأصوليين الملازمة بين حسن الفعل عقلا، والأمر به شرعاً، وبين قبح الفعل عقلا والنهي عنه شرعا». [(٢)]

وقال ﷺ: «ثم إن تشكيل دليل عقلي على الحكم الشرعي تارة يكون مقتنصا من العقل النظريّ، وأخرى من العقل العملي، والقسم الأول يرجع إلى أحد بابين:

١ـ باب العلاقات والاستلزامات الواقعية التي يدرك العقل ثبوتها بين الأحكام كما يدركها في الأمور التكوينية، وإن شئت، عبرت بباب الإمكان والوجوب والاستحالة. فيحكم مثلا باستحالة اجتماع الأمر والنهي أو بإمكان الخطاب التَرَتُّبي أو بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته أو حرمة ضده، وهذه الأحكام العقلية النظرية وإن

---

(١)المصدر السابق، ص٢٩٣.

(٢)دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية)، ص ٢٤٦.

كانت تكفي وحدها في مقام نفي الحكم الشرعي في مورد كنفي اجتماع كلا الحكمين المتضادين مثلا حيث يكفي في انتفاء شيء ثبوت استحالته ولكنها لا تكفي لإثبات الحكم و استنباطه منها وحدها، بل لا بد من ضم ضميمة إليها. فان مجرد إمكان شيء أو استحالة ضده أو ثبوت الملازمة بينه و بين شيء آخر لا يشكل دليلا على ثبوته.

٢ـ باب العلية والمعلولية، بمعنى: إدراك ما هو علة الحكم مثلا وملاكه التام، فيستكشف لميا ثبوت الحكم الشرعي في مورد إدراك العقل لذلك الملاك. وحكم العقل الراجع إلى هذا الباب يمكن أن يستقل في إثبات الحكم الشرعي.

فظهر: ان أحكام العقل النظريّ قد تستقل في إثبات حكم شرعي. وأما العقل العملي، فهو وحده لا يكفي لإثبات حكم شرعي ما لم يضم إليه حكم عقلي نظري، سواء كان حكما منطبقا على فعل العبد، كحكم العقل بقبح الكذب مثلا؛ فانه بحاجة إلى ضم حكم العقل النظريّ بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، أو كان متعلقا بفعل المولى، كحكمه بقبح تكليف العاجز مثلا؛ فانه لا يستنبط منه حكم شرعي إلا بضم حكمه النظريّ باستحالة صدور القبيح من المولى».[1]

وذكر في هذا المجال أيضا: «برهان الملازمات العقلية:. . . إن مقصودنا من الدليل النظري العقلي المعدود من الأدلة الأربعة، هو برهان الملازمات، أي: حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعا أو عقلا، وبين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الإجزاء ومقدمة الواجب ونحوهما، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان (على

(١)بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص: ١٢٠ـ ١٢١.

أساس استحالة صدور القبيح) اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم في مورد التزاحم، المستنتج منه فعلية حكم عند الله تعالى، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء بدافع الوجدان العام العملي. وهذه الملازمات أمور حقيقية يدركها العقل النظري بالبداهة أو بالنظر والكسب. . . .

ثم إذا قطع العقل بالملازمة (والمفروض قطعه بثبوت الملزوم) فإنه لا بد أن يقطع بثبوت اللازم، أي: حكم الشارع، ومع حصول القطع بحكم الشارع يستحيل النهي عنه؛ إذ القطع حجة ذاتية». [1]

هذه هي المقدمة التي وددت تقديمها قبل الخوض في الدليل العقلي بصورة عامة، وقبل بيان تعريف الدليل العقلي محل الكلام بصورة خاصة.

وبعد هذه المقدمة المفصلة، نقول:

تبين من خلال المقدمة معنى إدراك العقل، وحكمه، وكذا نوع المدركات، وقد اتضح أن الأدق هو التعبير عن عمل العقل بالادراك لا الحكم؛ إذ عمل العقل ليس الحكم، وإنما الإدراك والتعقل ليس إلا.

وكذا اتضح أن ما يدركه العقل من القضايا لا يدخل كله في عملية الاستنباط، وإنما هناك مصاديق خاصة لمدركات العقل يمكن أن يدخل في هذه العملية.

وبهذا، يتبين ما يأتي:

١ـ أن قول المصنف في المقام: «ما يدركه العقل» أصح من تعبير غيره بقوله: «حكم العقل»؛ من قبيل: ما جاء في هداية المسترشدين؛ من

---

(١)مقدمة شرح أصول الكافي، للملا صدرا الشيرازي، ج١، ص٦٥.

أنه: «كل حكم عقلي يستنبط منه حكم شرعي»[1]، ومن قبيل: ما جاء عن الشيخ الأنصاري في الفرائد؛ من أنه: «حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي»[2].

٢ـ ولما لم يكن جميع القضايا التي يدركها العقل مما يدخل في عملية الاستنباط، بل بعضها؛ كان من اللازم إخراج تلك القضايا، والاحتراز عنها في التعريف؛ إذ قوله: «ما يدركه العقل» إنما هو بمنزلة الجنس في التعريف، فكان مما يلزم إضافة قيد في المقام، فجاء قوله ﰆ: «ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعي»، فكان بمنزلة الفصل في التعريف؛ فخرجت بهذا القيد القضايا العقلية التي لا يمكن أن يستنبط منها حكم شرعي.

٣ـ إن الأصح هو ما جاء في التعريف بقوله: «ويمكن»؛ إذ هو أدق مما جاء في بعض التعاريف؛ من قولهم مثلا: «يُستنبط»، كما في تعريف الهداية، أو قولهم: «يتوصل»؛ كما في تعريف الشيخ الأنصاري؛ إذ قد يوحي هذان التعبيران أن المراد بالدليل العقلي خصوص القضايا العقلية التي يتوصل بها فعلًا إلى حكم شرعي، مع أن الدقيق في حقيقة الدليل العقلي محل الكلام في علم الأصول، هو كل قضية عقلية من شأنها أن يستنبط منها حكم شرعي، بقطع النظر عن عالم التطبيق الفعلي والخارجي، سواء تحقق الاستنباط منها بالفعل وخارجاً أم لا؛ فقد تقدم أن موضوع علم الأصول ليس هو القضايا والقواعد التي لها دخالة فعليةفي عملية الاستنباط، وإنما كل قضية من شأنها أن تكون كذلك،

---

(١)محمد تقي في هداية المسترشدين، ص٤٣١.

(٢)الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول، ج ٣، ص١١.

وبتعبير المصنف نفسه هناك: «كل ما يترقب أن يكون دليلا وعنصرا مشتركا في عملية استنباط الحكم الشرعي والاستدلال عليه.

والبحث في كل مسألة أصولية، إنما يتناول شيئا مما يترقب أن يكون كذلك، ويتجه إلى تحقيق دليليته والاستدلال عليها إثباتا ونفيا، فالبحث في حجية الظهور أو خبر الواحد أو الشهرة بحث في دليليتها، والبحث في أن الحكم بالوجوب على شيء، هل يستلزم تحريم ضده بحث في دليلية الحكم بوجوب شيء على حرمة الضد، ومسائل الأصول العملية يبحث فيها عن دليلية الشك وعدم البيان على المعذرية، وهكذا».[1]

**البحث في الدليل العقلي صغروي وكبروي**

وقد تقدم توضيح ذلك في المدخل، ولا بأس بأن نعيد الكلام بعبارات أخرى، فنقول:

بعد ما تقدم؛ من أن الدليل العقلي هو: «كل قضية يدركها العقل، ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعي»، فإن البحث في هذه القضايا يمكن أن يكون على نحوين:

**الأول: البحث الصغروي**

وله المستويات التالية من البحث والتحقيق:

١ـ في أن العقل هل له قابلية إدراك تلك القضايا، أم لا؟ بمعنى: أن تلك القضايا هل هي قابلة للإدراك والتعقل والكشف عن طريق العقل، أم لا؟

وكما ترى، فإن البحث في هذا النحو إنما هو في أصل إمكان وعدم إمكان إدراك العقل للقضايا، لا في شيء آخر.

---

(١)الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول، ج ٣، ص ١١.

٢ـ وعلى فرض كون الإجابة في النحو الأول من أنحاء البحث بالإيجاب؛ وثبت أن العقل يدرك تلك القضايا، فإن البحث لابد أن يقع في مساحة هذا الإدراك، وسعته، فما هي سعة تلك القضية التي يدركها العقل؟ وما مساحة هذه القضية؟ وما حدودها؟

٣ـ ثم إذا شخَّصنا مدى ومساحة وسعة القضية التي أدركها العقل، لابد من أن يقع البحث في نحو إدراك العقل للقضية، فهل يكون إدراكه لها على نحو الجزم واليقين، أم على نحو الظن والاحتمال؟

وهذه المستويات الثلاثة كلها مما يعبّر عنه في علم الأصول بالبحث الصغرويّ في الدليل العقلي؛ فإنها تمثل صغرى القياس الاستنباطي فيه، كما مثلنا قبل ذلك، وسيأتي مزيد تمثيل.

**الثاني: البحث الكبروي**

وأما النحو الثاني من البحث في القضايا التي أدركها العقل، فهو في مدى حجية تلك القضايا التي مرت بالمستويات الثلاثة من النحو الأول من البحث، وإمكان التمسك بها دليلا معتبرا في الاستنباط الفقهي، فهل تلك القضايا حجة، أم لا؟

وهذا النحو من البحث هو ما يعبّر عنه بالبحث الكبروي في الدليل العقلي.

ومن أمثلة البحث الصغروي في الدليل العقلي، ما سيأتي في هذا الكتاب في هذا الدليل، فإنه مثلا: في أن العقل هل له قابلية إدراك أصل الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، أو بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده، أو استحالة التكليف بغير المقدور، وهكذا، وهذا هو المستوى الأول من المستويات الثلاثة للبحث الصغروي.

ثم على فرض الإدراك في المستوى الأول، فإن البحث لابد أن يقع في مساحة هذا الإدراك، وسعته، كما تقدم في المستوى الثاني.

ثم إذا شخصنا مدى ومساحة وسعة القضية التي أدركها العقل في المستوى الثاني، يقع البحث في نحو إدراك العقل للقضايا المتقدمة وغيرها، فهل يكون إدراكه لها على نحو الجزم واليقين، أم على نحو الظن والاحتمال؟

ثم إذا شخصنا نحو ذلك الإدراك، وصلت النوبة الى البحث في مدى حجية ذلك الإدراك كما تقدم، وهو البحث الكبروي في الدليل العقلي.

والقياس المتألف من تلك الصغريات والكبريات، الذي يكون نتيجته حكماً شرعياً، هو ما نقصده بالدليل العقلي على الحكم الشرعي، فنقول مثلًا:

النهي عن البيع يقتضي البطلان. (كبرى)

البيع وقت النداء لصلاة الجمعة قد نهي عنه. (صغرى)

والنتيجة: البيع وقت النداء لصلاة الجمعة باطل شرعا

وما جاء كبرى في القياس المتقدم وما ماثله، هو الذي يقع موضوعاً للبحث الصغروي بمستوياته الثلاثة المتقدمة في الدليل العقلي؛ إذ موضوعه الاقتضاء والاستلزام العقلي بين النهي وبين بطلان البيع في المثال، وهذه قضية عقلية.

وأما موضوع البحث الكبروي في الدليل العقلي، فهو: عبارة عن حجية ذلك الدليل، ومدى إمكان الاعتماد عليه شرعا في إثبات الحكم الشرعي، الذي يتم استنباطه منه، فالنتيجة التي تم التوصل إليها من خلال القياس السابق، والتي ثبتت ببركة الدليل العقلي، تقع صغرى لقياس آخر

كبراه (حجية العقل)، فنقول مثلًا:

قام الدليل العقلي على بطلان البيع وقت النداء لصلاة الجمعة. «صغرى»

وكلُّ ما قام الدليل العقلي على بطلانه شرعاً، فهو حجة. «كبرى»

والنتيجة: بطلان البيع وقت النداء حجة شرعا. «النتيجة»

فالكبرى المتقدمة في هذا القياس وأمثاله، هي التي تقع موضوعاً في البحث الكبروي في الدليل العقلي؛ إذ هي تبحث ـ كما تقدم ـ في مدى حجية ما قام الدليل العقلي عليه؛ أي: من حيث كونه حجة أو عدم كونه كذلك.

**القضايا العقلية على قسمين**

تنقسم القضايا العقلية الى قسمين:

**١. القضايا العقلية التي تعد عناصر مشتركة في عملية الإستنباط**

وهذه من قبيل: القضية العقلية القائلة بأن إيجاب شيء شرعا يستلزم إيجاب مقدمته شرعا؛ إذ لا يقتصر الاستفادة من هذه القضية على باب فقهي دون آخر، وإنما يمكن الاستفادة منها وتطبيقها في أبواب فقهية متعددة مختلفة، فهي كحجية الظهور وغيرها من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط في الدليل الشرعي من هذه الجهة؛ في دخولها في عملية استنباط أحكام مختلفة، من أبواب متعددة.

ومن هذا القبيل: البحث عن كل الملازمات العقلية، كالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، والملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده، والملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع، وكذلك البحث عن استحالة التكليف بغير المقدور، أو ضرورة ثبوت شيء؛ فإن كل هذه القضايا تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط؛ لانطباق ضابط

المسألة الأصولية عليها.

**٢. القضايا العقلية التي لا تعدُّ عناصر مشتركة في عملية الاستنباط**

وذلك لأنها لا ترتبط إلا بعملية استنباط أحكام شرعية معينة، ولا تمتد الاستفادة منها الى أبواب فقهية متنوعة من أبواب شتّى.

ومن قبيل هذا القسم الثاني من قسمي القضايا العقلية: تشخيص موارد القياس بالنسبة الى حكم العقل بحرمة المخدِّر؛ قياسا له على حرمة الخمر؛ لوجود صفة مشتركة بين المقيس (المخدر)، والمقيس عليه (الخمر)؛ إذ كما أن الخمر يذهب بالشعور والعقل، فكذا المخدِّر، وماداما يشتركان في الصفة، فهما يشتركان في الحكم، وهو الحرمة.

وكذا بالنسبة الى قضية إدراك العقل لقبح الكذب، فيحكم العقل بحرمته؛ لأنه مورد من موارد القبيح، وكذا إدراكه لحسن الصدق، فيحكم ـ إعتمادا على ذلك ـ بوجوب الصدق مثلا؛ لأنه حسن، فهذه القضايا تكون من العناصر الخاصة في عملية الاستنباط؛ بمعنى: أنها ترتبط باستنباط أحكام شرعية محددة، وليست عناصر مشتركة وعامة.[١]

**ما يدخل البحث فيه في علم الأصول من القضايا العقلية**

بعد ما تقدم من التقسيم، وبعد اتضاح ما هو عناصر مشتركة وما ليس

---

(١)هذا هو المقصود من العنصر الخاص في الأمثلة المذكورة في الكتاب، وليس هو نفس حكم العقل بحرمة الكذب، أو وجوب الصدق كما قد يتوهم؛ فإنّ حكم العقل بحرمة الكذب أو وجوب الصدق أو حرمة المخدر ليس هو نفس القضية العقلية، بل هو مستنبط منها، وإنما القضية العقلية التي يستنبط منها هذا الحكم، والتي تعتبر عنصراً خاصاً، هي: عبارة عن: حكم العقل بقبح الكذب، أو حسن الصدق، أو القياس، والتي تقع صغرى لكبرى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، كما تقدم بالتفصيل في الشرح.

بعناصر مشتركة من القضايا العقلية، يتضح محل البحث من تلك القضايا في علم الأصول:

أما القسم الأول من القضايا المتقدمة الذكر، فلما كانت مصاديقه (عناصر مشتركة)، فمن الواضح أن البحث الصغروي والكبروي المرتبط بها يدخل في علم الأصول.

وأما بالنسبة الى القسم الثاني من القضايا، فحيث أن هذه القضايا ليست عناصر مشتركة، فمن الواضح على هذا أن البحث الصغروي في هذه القضايا بمستوياته المختلفة لن يقع في علم الأصول؛ إذهو بحث في عناصر غير مشتركة، فيقع البحث فيها في العلوم المختصة بها.

نعم، البحث الكبروي في هذه القضايا، لمّا كان في حجيتها وعدم حجيتها، وكانت الحجية من المباحث الأصولية كما تقدم بالتفصيل، كان البحث الكبروي في هذه القضايا أصوليا؛ في بحث ـ مثلا ـ حجية القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسلة وعدم حجيتها.

وبهذا، يتبين أن البحث الصغروى لا يكون أصوليا إلا في القسم الأول، بينما البحث الكبروى أصولى في كلا القسمين.

نعم، نحن لا نحتاج الى البحث الكبروي في كلا القسمين دائما؛ إذ الإدراك العقلي يمكن أن يكون على نحوين:

الأول: الإدراك العقلي القطعي

بحيث يقطع العقل ويتيقن مما أدركه وحكم به.

الثاني: الإدراك العقلي غير القطعي

كما هو الحال في ما يستكشف من أحكام على أساس القياس أو الاستحسان مثلا؛ إذ هي أحكام غير قطعية، وظنية على أحسن الأحوال.

فان كان الادراك قطعيا، فهو حجّة؛ من باب ما تقدم من حجيّة القطع؛ إذ الحجية ثابتة للقطع كما تقدم بالتفصيل، وما نحن فيه مصداق من تلك المصاديق، فلا موجب للبحث عن حجيته؛ بعد الفراغ من حجية القطع في محله.

نعم، نحتاج الى البحث الكبروي فيما لو كان الادراك من النحو الثاني، كالقياس، كما سوف يأتي بعونه تعالى.

**تصنيف البحث في القضايا العقلية الى صنفين**

وبناء على مجموع ما تقدم، يتضح أن التصنيف الفني للبحث في القضايا العقلية في علم الأصول، يجب أن يكون الى بحثين:

**الأول: البحث الصغروى**

ويتكفَّل إثبات القضايا العقلية التي تشكل عناصر مشتركة، بالمستويات الثلاثة المتقدمة الذكر.

**الثاني: البحث الكبروى**

ويكون في حجية إدراك العقل غير القطعى ليس إلا؛ فإن القطعي قد مضى البحث فيه في حجية القطع، وهو حجة لحجية القطع، كما تقدم بالتفصيل.

نعم، هذا البحث الكبروي نحتاجه ـ كما تقدم ـ في القضايا التي تشكل عناصر مشتركة أو لم تكن كذلك، كما مر بالتفصيل قبل قليل.

**٢. توضيح المادة البحثية للمحور الثاني (تقسيمات للقضايا العقلية)**

**تقسيم القضايا العقلية التي تشكل عناصر مشتركة**

تقدم في التمهيد الذي عقدناه نحن للدليل العقلي تقسيمُ القضايا العقلية بعدة تقسيمات، يتعرض المصنف هنا الى أهم هذه التقسيمات.

وإليك التفصيل:

يمكن تقسيم القضايا العقلية التي تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، وأدلة عقلية على الحكم الشرعي كما يلي:

**١. تقسيم القضايا العقلية إلى ما كان دليلا عقليا مستقلا وغير مستقل**

هذا هو أول التقسيمين الذين ذكرهما المصنف وغيره في المقام، وإليك التفصيل:

**أ . ما يكون دليلا عقليا مستقلا**

والمراد بالدليل العقلي المستقل: ما لا يحتاج إلى إثبات قضية شرعية لاستنباط الحكم منه.

ومثال هذا القسم: القضية القائلة بأن «كل ما حكم العقل بحسنه، أو قبحه، حكم الشارع بوجوبه، أو حرمته»؛ فإن تطبيقها لاستنباط حرمة الظلم الذي يحكم العقل بقبحه، أو وجوب الصدق الذي يحكم العقل بحسنه مثلا، لا يتوقف على إثبات قضية شرعية مسبقة؛ إذ كما ترى، الحكم الشرعي بحرمة الكذب، أو الظلم، أو وجوب الصدق، لا يحتاج في ثبوته إلى أكثر من حكم العقل بقبح الظلم، والكذب، وحسن الصدق؛ إذ يستنبط الحكم في مثل هذه الحالات من مجرد حكم العقل بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

وبعبارة أخرى:

لا نحتاج في استنباط الحكم الشرعي في هذه القضايا إلا إلى حكم العقل بالملازمة بين حكم الشارع وبين شيء آخر؛ ولمّا كانت الملازمة لا تحتاج إلا إلى طرفين يلزم من أحدهما الآخرُ، فعلى سبيل المثال: نقول: حكمُ العقل بالملازمة بين قبح الكذب وحرمته، مرجعه إلى قضية

هي: إذا قبُح الكذبُ عقلا، حرُم شرعا، فيكون الجزاء عبارة عن حرمة الكذب، وهو الحكم الشرعي المستنبط من تلك القضية، والتي هي عبارة عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فأحد طرفي الملازمة عبارة عن حكم العقل، وهو إدراكه لقبح الكذب مثلًا، والآخر عبارة عن حكم الشرع، الذي هو عبارة عن حرمة الكذب، ولا حاجة ـ كما ترى ـ لدخالة أية قضية شرعية في المقام للوصول الى الحكم الشرعي.

**ب. ما يكون دليلا عقليا غير مستقل**

وأما هذا القسم، فقد اتضح المراد منه؛ بعد ما تقدم في توضيح شقه المتقدم؛ فهو: ما يحتاج إلى إثبات قضية شرعية مسبقا لاستنباط الحكم الشرعي منه.

ومثال هذا القسم الثاني: القضية القائلة: «وجوب شيء يستلزم وجوب مقدمته»؛ فإن من الواضح أن تطبيقها والاستفادة منها لاستنباط وجوب الوضوء مثلا، يتوقف على إثبات قضية شرعية مسبَّقة، وهي وجوب الصلاة؛ لتكون هذه القضية الشرعية ـ أعني وجوب الصلاة ـ محققة لصغرى قياس الاستنباط، أي: لكي يثبت أن الصلاة واجبة، والوضوء مقدمة من مقدماتها، فيكون الوضوء مقدمة لواجب، فتأتي الكبرى لتقول: وما كان مقدمة لواجب، فهو واجب شرعا عقلا، أي: حكم العقل بوجوب مقدمة الواجب (وهو الوضوء هنا) شرعا.

**٢. تقسيم القضايا العقلية إلى قضايا تحليلية، وقضايا تركيبية**

وهناك تقسيم آخر للقضايا العقلية، وهو تقسيم هذه القضايا إلى قضايا تحليلية، وقضايا تركيبية. إليك توضيحا لكل منها:

**أ. القضايا التحليلية**

المراد بهذه القضايا: ما كان البحث فيها يدور حول تفسير ظاهرة

معينة، كالبحث عن حقيقة الوجوب التخييري، أو ما يسمى بـ (التخيير الشرعي في الواجب)، وتحليل هذه الحقيقة، بعد الفراغ عن ثبوته في الشريعة الإسلامية من حيث الحكم؛ فيبحث في أن هذا الوجوب ما حقيقته؟ فقيل: إن مرجعه إلى التخيير العقلي، بمعنى: أنه وجوب واحد متعلق بالجامع بين الشيئين تبعا لقيام الملاك به، سواء كان هذا الجامع عنوانا أصيلا، أو عنوانا انتزاعيا، كعنوان (أحدهما)، وقيل: إن مرجعه إلى وجوبين مشروطين، بمعنى: أن كلّا من العدلين واجب وجوبا مشروطا بترك الآخر، وهو البحث الذي سيأتي بالتفصيل بعونه تعالى.

وبعبارة أخرى: القضية التحليلية: هي القضية التي حكمنا بثبوت موضوعها ومحمولها، فهي ثابتة من هذه الناحية لا بحث فيها، وإنما يقع البحث فيها عن تفسير كيفية ثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع، وبيان طبيعة العلاقة بينهما.

**ب. القضايا التركيبية**

وهي القضايا التي يراد بها: ما كان البحث فيها يدور حول استحالة شيء أو ضرورته عقلا بعد الفراغ عن معناه وحقيقته في نفسه، كالبحث عن استحالة الأمر بالضدين في وقت واحد.

وإليك بعض التفصيل:

يكون البحث في بعض القضايا العقلية في مدى ثبوت المحمول (وهو الاستحالة أو الضرورة في المقام) للموضوع المعيّن، أو عدم ثبوته، وليس في تفسير وتحليل كيفية ثبوت المحمول المعيّن لذلك الموضوع المعيّن بعد الفراغ عن أصل ثبوته له، كما كان الأمر عليه في القسم السابق.

ولنضرب مثالا عمليا لما نحن فيه: عندما يقوم الأصولي بالبحث في

مسألة تكليف العاجز مثلًا، فإنما يقوم بذلك لتشخيص مدى استحالة تكليف العاجز أو عدم استحالته، وليس في حقيقة هذه القضية؛ فإن حقيقتها ثابتة عند الأصولي، ولهذا، ستكون هذه القضية واحدة من القضايا التركيبية.

وعندما ينتهي الأصولي من هذا البحث، فإنه إما أن يصل الى ثبوت الاستحالة، وإما الى عدم ثبوتها، أي: إما أن يصل الى قضية هي «تكليف العاجز مستحيل»، وإما الى قضية هي «تكليف العاجز غير مستحيل»، وكما نرى، فإنّ كلّ واحدة من هاتين القضيتين مركبة من موضوع ومحمول، وهذا هو الوجه في تسمية القضايا محل الكلام بالقضايا التركيبية؛ فإنها مركبة من موضوع ومحمول، وإن كان المحمول مرددا بين الثبوت والنفي كما رأينا.

وعليه، فالقضايا التركيبية عبارة عن: القضايا التي تعبر عن استحالة ثبوت شيء لشيء، أو عدم استحالته، بعد الفراغ عن تصور حقيقته ومعناه، وتحديده.

ومن جملة الأمثلة الأخرى للقضايا التركيبية: ما يقع البحث عنه في الدليل العقلي كثيرا، من قبيل: قضية أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، وقضية التكليف بغير المقدور، وقضية الأمر بالضدين في وقت واحد، التي أشار لها المصنف مثالا في المقام، وغير ذلك من القضايا المختلفة المتعددة؛ إذ يصدق على جميع هذه القضايا ما تقدم من ضابط القضية التركيبية.

**٣. تقسيم الادلة العقلية المستقلة التركيبية في دلالتها إلى سالبة وموجبة**

هذا هو تقسيم ثالث للقضايا العقلية التي تكون دليلا عقليا على

الحكم الشرعي، إلا أنه تقسيم خاص بالقضايا العقلية المستقلة التركيبية، ولا يشمل غير المستقلة، كما لا يشمل المستقلة التحليلية، كما سيتضح من المراد بالقسمين هنا.

يمكن تقسيم الادلة العقلية المستقلة التركيبية في دلالتها إلى سالبة وموجبة؛ باعتبار نوع الحكم المستنبط من هذه الأدلة والقضايا؛ فالمراد بالسالبة: الدليل العقلي التركيبي المستقل في استنباط (نفي) حكم شرعي. والمراد بالموجبة: الدليل العقلي التركيبي المستقل في استنباط (إثبات) حكم شرعي.

ومثال الأول: القضية القائلة باستحالة التكليف بغير المقدور؛ إذ تكون نتيجتها نفي التكليف بغير المقدور، فنقول:

الطيران بدون وسيلة للطيران مستحيل عقلا (صغرى)

وكل ما حكم العقل باستحالته، حكم الشارع بعدم التكليف به (كبرى)

والنتيجة: التكليف بالطيران بدون وسيلة غير مكلَّف به.

ومثال الثاني: القضية المشار إليها آنفا، القائلة بأنّ كلّ ما حكم العقل بقبحه، حكم الشارع بحرمته؛ إذ تكون نتيجة هذه القضية ثبوت التكليف بحرمة الكذب مثلا، كما تقدم القياس المفيد لذلك بالتفصيل.

**التفاعل بين القضايا العقلية**

والقضايا العقلية متفاعلة في ما بينها، مترابطة؛ فقد يتفق أن تدخل قضية عقلية تحليلية في البرهنة على قضية اخرى تحليلية؛ كما في البحث عن تفسير علاقة الحكم بموضوعه المقدَّر الوجود؛ فإنه دخيل في البحث عن تفسير الواجب التعبدي.

وكذا قد يتفق أن تدخل قضية عقلية تحليلية في البرهنة على قضية أخرى تركيبية؛ كما في البحث عن تفسير العلاقة بين الحكم وموضوعه المقدَّر الوجود؛ فإنه دخيل في البرهنة على استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم.

وسيأتي توضيح ذلك بالتفصيل في محله بعونه تعالى.

ومن جهة أخرى، قد تدخل قضية تركيبية في البرهنة على قضايا تحليلية؛ كما في البحث في قضية استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق ذلك الأمر نفسه؛ فإنه دخيل في البحث عن تفسير الواجب التعبدي.

وسيأتي توضيح ذلك بالتفصيل في محله بعونه تعالى أيضا.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**الأدلة المحرزة (٢)** (١)

**الدليل العقلي**(٢)

**١. إثبات القضايا العقلية**

**٢. حجية الدليل العقلي**

**تمهيد**(٣)

الدليلُ العقليُّ: كلُّ قضيّةٍ يدركُها(٤) العقلُ، ويمكنُ أن يُستنبطَ منها

---

(١)كان رقم (١) في الدليل الشرعي كما تقدم.

(٢)وفيه محوران كليان: أولهما: إثبات القضايا العقلية، والثاني: حجية الدليل العقلي.

(٣)للدليل العقلي بصورة عامة.

(٤)قلنا: الأصح هو هذا التعبير، وليس ما عبر به بعض الأعلام بقولهم: «يحكم بها». ولو عبرنا بهذا التعبير نحن أيضا، فإنما هو تبعا لهم، مع الاعتراف بأنَّ الصحيح هو

حكمٌ شرعيٌّ.[١]

والبحثُ عن هذهِ القضايا العقليةِ، تارةً، يقعُ صغرويّاً؛ في[٢]صحّةِ القضيةِ العقليةِ[٣]، ومدى إدراكِ العقلِ لها[٤]، وأخرى، يقعُ كبرويّاً؛ في[٥]حجّيةِ الإدراكِ العقليِّ لها.[٦]

والقضايا العقليةُ على قسمين:

أحدُهما: قضايا تشكّلُ عناصرَ مشتركةً في عمليةِ الاستنباط، كالقضيةِ العقليةِ القائلةِ: إنّ إيجابَ شيءٍ يستلزمُ إيجابَ مقدّمتِه.[٧]

والآخرُ، قضايا مرتبطةٌ بأحكامٍ شرعيةٍ معيّنةٍ؛ كحكم العقلِ بحرمةِ

---

الإدراك لا الحكم؛ إذ العقل عمله الإدراك لا الحكم.

(١)قلنا: الأصح هو التعبير بقول المصنف: «ويمكن»، وليس ما عبر به بعض الأعلام بقولهم: «ويستنبط بها»، أو: «ويتوصل بها»؛ فإن الدليل العقلي هو ما من شأنه أن يكون مفيدا في الاستنباط»، كما تقدم بالتفصيل.

(٢)هذا تفسير لكون القضية صغروية.

(٣)أي: أصل الإدراك، وهو المستوى الأول من المستويات الثلاثة للنحو الأول من البحث الصغروي.

(٤)أي: سعة ومساحة، وهو المستوى الثاني من المستويات الثلاثة للنحو الأول من البحث الصغروي. وكذا من حيث نوع الإدراك، وأنه على نحو القطع أو غيره، وهو المستوى الثالث من المستويات الثلاثة للنحو الأول من البحث الصغروي، كما تقدم بالتفصيل.

(٥)هذا تفسير للكبروية.

(٦)أي: قيمته شرعا.

(٧)لانطباق ضابط العنصر المشترك على هذه القضية؛ إذ تدخل في استنباط أحكام في أبواب مختلفة متنوعة.

المخدِّر قياساً له على الخمر؛ لوجودِ صفةٍ مشتركةٍ، وهي إذهابُ الشعورَ[(١)]، وحكم العقلِ بحرمةِ الكذبِ؛ لأنّه قبيحٌ.[(٢)]

والقسمُ الأوّلُ[(٣)]يدخَلُ بحثُه الصغرويُّ والكبرويُّ معاً في علم الأصول[(٤)]؛ فقد يُبحثُ عن أصلِ وجودِ إدراكٍ عقليٍّ، وهذا بحثٌ صغرويٌّ، وقد يُبحثُ عن حجّيتِه، وهذا بحثٌ كبرويٌّ، وكلاهما أصوليٌّ؛ لأنّهما بحثانِ في العناصر المشتركةِ في عمليةِ الاستنباط.[(٥)]

والقسمُ الثاني[(٦)]لا يدخلُ بحثُه الصغرويُّ في علمِ الأصول؛ لأنّه بحثٌ في عنصرٍ غيرِ مشتركٍ، وإنّما يدخلُ بحثُه الكبرويُّ في هذا العلم؛ لكونِه بحثاً في عنصرٍ مشتركٍ، كالبحثِ عن حجّيةِ القياس.[(٧)]

وهكذا، يتّضحُ أنّ البحثَ الصغرويَّ لا يكونُ أصوليّاً إلّا في القسم الأوّل، وأنّ البحثَ الكبرويَّ أصوليٌّ في كلا القسمين.

غيرَ أنّ الإدراكَ العقليَّ إذا كان قطعيّاً، فلا موجبَ للبحثِ عن حجّيتِه؛ للفراغ عن حجّيتِه؛ بعدَ الفراغ عنْ حجّيةِ القطع[(٨)]، وإنّما نحتاجُ إلى

---

(١)والعقل.

(٢)إنتبه لما نبهنا عليه في الشرح؛ من كون القضية العقلية في المقام ليست حكم العقل بحرمة المخدر أو بحرمة الكذب، وإنما ما كان في طريق استنباط الحكمين؛ من القياس وقبح الكذب. فانتبه.

(٣)القضايا التي تعد عناصر مشتركة.

(٤)إذ هي عناصر مشتركة داخلة في موضوع علم الأصول كما تقدم.

(٥)وهو ضابط المسألة الأصولية.

(٦)القضايا التي لا تعد عنصرا مشتركا، بل خاصا.

(٧)والحجية بنفسها عنصر مشترك، ومن مصاديقها البحث في حجية القياس مثلا.

(٨)وقد تقدم الكلام عنها، ولا حاجة الى أعادته هنا؛ إذ لا فرق.

البحثِ عن حجّيتِه[١] إذا لم يكنْ قطعيّاً، كالقياسِ مثلًا[٢].

وسوفَ نصنّفُ البحثَ في القضايا العقليةِ إلى بحثين:

أحدُهما، صغرويٌّ، في إثباتِ القضايا العقليةِ التي تشكّلُ عناصرَ مشتركةً. والآخرُ، كبرويٌّ، في حجّيةِ الإدراكِ العقليِّ غيرِ القطعيِّ.

### ١. إثبات القضايا العقلية: تقسيمات للقضايا العقليّة[٣]

القضايا العقليةُ التي تشكّلُ عناصرَ مشتركةً في عملية الاستنباطِ، وأدلّةً عقليةً على الحكم الشرعيِّ[٤]، يمكنُ أن تُقسَّمَ كما يلي:

أوّلًا: تنقسمُ إلى ما يكونُ دليلًا عقليّاً مستقلًّا، وما يكونُ عقليّاً غيرَ مستقلّ.

والمرادُ بالأوّلِ: ما لا يحتاجُ إلى إثباتِ قضيةٍ شرعيةٍ لاستنباطِ الحكمِ منه.[٥]

والمرادُ بالثاني: ما يحتاجُ إلى إثباتِ قضيةٍ شرعيةٍ كذلك[٦].

ومثالُ الأوّل: القضيةُ القائلةُ بأنّ (كلَّ ما حكمَ العقلُ بحسنه أو قبحِه، حكمَ الشارعُ بوجوبه أو حرمتِه)؛ فإنّ تطبيقَها لاستنباطِ حرمةِ الظلم مثلًا، لا يتوقّفُ على إثباتِ قضيةٍ شرعيةٍ مسبقة.

---

(١)أي: الإدراك العقلي.

(٢)فهو لا ينتج إلا الحكم الظني.

(٣)هذا هو المحور الثاني لبحث اليوم، وهو بنفسه تمهيد للمحور الأول من محوري البحث الكلي في الدليل العقلي، أعني: محور: إثبات القضايا العقلية.

(٤)هذه العبارة تفسير للعبارة السابقة.

(٥)بل يكفي للاستنباط إدراك العقل للملازمة بين شيء وبين الحكم الشرعي، كإدراكه لقبح الكذب والظلم، ولحسن الصدق مثلا.

(٦)أي: لاستنباط حكمٍ شرعي منه.

ومثالُ الثاني: القضيةُ القائلةُ: «إنّ وجوبَ شيءٍ يستلزمُ وجوبَ مقدّمتِه»؛ فإنّ تطبيقَها لاستنباطِ وجوبِ الوضوءِ يتوقّفُ على إثباتِ قضيةٍ شرعيةٍ مسبقةٍ، وهي وجوبُ الصلاة.

ثانياً: تنقسمُ القضيةُ العقليةُ إلى قضيةٍ تحليليّةٍ، وقضيةٍ تركيبيّة.

والمرادُ بالقضيةِ التحليليةِ: ما كان البحثُ فيها يدورُ حولَ تفسيرِ ظاهرةٍ معيّنةٍ، كالبحثِ عن حقيقةِ الوجوبِ التخييريِّ.

والمرادُ بالقضيةِ التركيبيةِ: ما كان البحثُ فيها يدورُ حولَ استحالة شيءٍ أو ضرورتِه بعدَ الفراغِ عن معناه وحقيقتِه في نفسِه، كالبحثِ عن استحالة الأمرِ بالضدَّينِ في وقتٍ واحد.

ثالثاً: تنقسمُ الأدلّةُ العقليّةُ المستقلّةُ[1] التركيبيّةُ[2] في دلالتِها إلى سالبةٍ وموجبة.

والمرادُ بالسالبةِ: الدليلُ العقليُّ المستقلُّ في استنباطِ نفيِ حكمٍ شرعيّ.

والمرادُ بالموجبةِ: الدليلُ العقليُّ المستقلُّ في استنباطِ إثباتِ حكمٍ شرعيٍّ.

ومثالُ الأوّل: القضيةُ القائلةُ باستحالة التكليفِ بغيرِ المقدور.

ومثالُ الثانيَ: القضيةُ المشارُ إليها آنفاً، القائلةُ بأنّ (كلّ ما حكمَ العقلُ بقبحِه، حكمَ الشارعُ بحرمتِه).

والقضايا العقليةُ متفاعلةٌ فيما بينَها؛ فقد يتّفقُ أنْ تدخلَ قضيّةٌ عقليّةٌ تحليليّةٌ في البرهنة على قضيّةٍ أخرى تحليليّةٍ أو تركيبيّةٍ، كما قدْ تدخلُ

---

(١)دون غير المستقلة.

(٢)دون التحليلية.

قضيّةٌ تركيبيّةٌ في البِرهنةِ على قضايا تحليليّةٍ[1]، وهذا ما سنراهُ في البحوثِ الآتيةِ إنْ شاءَ اللهُ تعالى.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

ما رأيك بالفكرة التالية؟

إذا رجعت إلى المراحل التي مرّ بها بحث الدليل المحرز الشرعي، لوجدتها ثلاث مراحل، الأولى: تحديد الدلالة، والثانية: إثبات صدورها، والثالثة: إثبات حجيتها، ولو تأملت في البحث في الدليل المحرز العقلي، وحلّلت هذا البحث، لوجدت أنه يمر أيضاً بهذه المراحل؛ فإن البحث الصغرويّ هو الذي يشتمل على المرحلتين الأولى والثانية، والكبرويّ يمثل المرحلة الثالثة.

وهذا ينطبق حتى على البحث في العناصر غير المشتركة أيضاً، إلا أن فرقها عن المشتركة، هو أن المرحلة الأولى والثانية في هذه العناصر لا يقع بحثها في علم الأصول.

**التطبيق الثاني**

قال المصنّف ﷺ في مقدمة رسالته العملية (الفتاوى الواضحة)، تحت عنوان (مصادر الفتوى): «وأما ما يسمى بالدليل العقلي، الذي اختلف المجتهدون والمحدثون في أنه هل يسوغ العمل به أو لا؟ فنحن وإن كنا نؤمن بأنه يسوغ العمل به، ولكنا لم نجد حكماً واحدا يتوقف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى، بل كل ما يثبت بالدليل العقلي، فهو ثابت في

---

(١)كما مثلنا لجميع ذلك في التوضيح.

نفس الوقت بكتاب أو سنة».[١]

تأمل في هذا الكلام، ثم حاول عن طريق البحث والتقصي أن تجيب عن هذين السؤالين:

١ـ إذا كنا لم نجد حكماً واحداً يتوقف إثباته على الدليل العقلي، فلماذا نطرح هذا البحث في علم الأصول؟

٢ـ ما معنى قوله: «اختلف المجتهدون والمحدثون في أنه هل يسوغ العمل به أو لا»؟

**التطبيق الثالث**

قال العلاّمة المظفر ﰄ: «إن الدليل العقلي ـ أو فقل: ما يحكمُ به العقلُ الذي يثبتُ به الحكمُ الشرعيُّ ـ ينقسم إلى قسمين: ما يستقلُّ به العقلُ، وما لا يستقلُّ به.

وبتعبير آخر، نقول: إن الأحكامَ العقلية على قسمين: مستقلاتٌ، وغيرُ مستقلات، وعلى كل حال، فإنَّ هذا التقسيمَ يحتاجُ إلى شيء من التوضيح، فنقول: إنَّ العلمَ بالحكم الشرعي ـ كسائر العلوم ـ لابد له من علّة؛ لاستحالة وجود الممكن بلا علة. . . .

وهذه العلة هي خصوصُ القياس باصطلاح المناطِقة، وإذا كانَ كذلك، فإن كلَّ قياس لابدّ أن يتألف من مقدمتين، وهاتان المقدمتان قد تكونان معا غير عقليتين، فالدليلُ الذي يتألّف منهما يسمى دليلاً شرعياً؛ في قبال الدليل العقلي، ولا كلام لنا في هذا القسم هنا.

وقد تكونُ كلٌّ منهما أو إحداهُما عقلية، أي: مما يحكم به العقلُ من غير اعتماد على حكم الشارع، فإنَّ الدليلَ الذي يتألف منهما يسمى

(١)الفتاوى الواضحة، ج١، ص١٠٧.

عقلياً، وهو على قسمين:

١ـ أن تكونَ المقدمتان معا عقليتين. . . .

٢ـ أن تكونَ إحدى المقدمتين غير عقلية والأخرى عقلية. . . ، وإنما يسمى الدليل الذي يتألف منهما عقلياً لأجل. . . ».[١]

أـ تأمل العبارة المتقدمة، واستعملها في شرح وتوضيح ما ورد في البحث.

ب ـ قارن بين تعريف السيد الشهيد الصدر ﰉ للدليل العقلي، وبين ما ورد في هذه العبارة من تعريف له، هل تجد فرقاً؟ ما هو؟

ج ـ ما هو القسم الوارد في رقم (١) في العبارة؟

د ـ ماذا تتوقع أن يكون الجواب الوارد في رقم (٢) في العبارة؟ راجع للوصول لذلك كتابَ أصول الفقه.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ كان بحثنا لهذا اليوم تمهيداً للبحث في القسم الثاني من قسمي الأدلة المحرزة، وهو: الدليل العقلي، فتركّز جهدنا فيه في هذا الدليل، وما ننوي القيام به في عناوين هذا البحث القادمة.

٢ـ ولهذا، بدأنا ـ أوّلا ـ ببيان المراد من الدليل العقلي، وأن البحث فيه قد يكون صغروياً؛ في صحة القضية العقلية؛ ومدى إدراك العقل لها، وأخرى يقع كبروياً؛ في حجية هذا الذي أدركه العقل.

٣ـ ثم قسّمنا القضايا العقلية التي يدركها العقل إلى عناصر مشتركة وغير مشتركة؛ ليتضح أن كلا البحثين الصغروي والكبروي بالنسبة للقسم الأول أصولي؛ بعد أن كان عنصراً مشتركاً، وأن العنصر غير المشترك لا

---

(١)أصول الفقه، للعلامة المظفر، ص ١٥٨ـ ١٥٩.

يقع بحثه أصولياً إلا بالنسبة إلى البحث الكبروي (وهو الحجية)؛ فإنها عنصر مشترك لابد من بحثه في علم الأصول، وطبعا في حالة ما إذا كان الإدراك العقلي لهذا العنصر غير قطعي؛ إذ لو كان قطعياً، فإنه يكون حجة بلا شك؛ بعد ما ذكرناه وأثبتناه سابقاً؛ من حجية القطع من أي سبب نشأ.

٤ـ ثم تحولنا الى المحور الثاني من محوري البحث، الذي كان كالمدخل للبحث الأول من بحثي الدليل العقلي، وهو البحث الذي وصفناه بالصغروي في ما سبق، وأسميناه ـ أيضاً ـ بإثبات القضايا العقلية.

٥ـ وقد تناولنا في هذا البحث مجموعة من التقسيمات للقضايا العقلية التي تعتبر عناصر مشتركة، فقسّمناها إلى المستقلة وغيرها، وإلى التحليلية والتركيبية، ثم قسّمنا القضايا العقلية التركيبية إلى سالبة وموجبة، وذكرنا لكل هذه التقسيمات توضيحا ومثالا.

٦ـ وأنهينا البحث بدعوى أن القضايا العقلية متفاعلة متداخلة في ما بينها؛ فقد تكون التحليلية داخلة في البرهنة على قضية تحليلية أو تركيبية، وبالعكس، كما سنرى في ما يأتي من بحوث إن شاء الله.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ عرف الدليل العقليّ، ذاكرا معنى كلمة «يمكن» الواردة فيه.

٢ـ ما المراد من البحث الصغروي والكبروي في الدليل العقلي؟

٣ـ إذا كانت القضية العقلية لا تشكِّل عنصراً مشتركاً، فهل يقع بحثها في علم الأصول؟ أذكر دليلاً على ما تدَّعي.

٤ـ ما توجيه ما ذكر في بحث اليوم؛ من أن الإدراك العقلي إذا كان قطعياً فلا موجب للبحث عن حجيته؟

٥ـ تقسّم القضايا العقلية التي تشكل عناصر مشتركة إلى ما يكون دليلاً عقلياً مستقلاً، وما يكون دليلاً عقلياً غير مستقل، وضّح المراد من كل من هذين القسمين، مع التمثيل.

٦ـ تنقسم القضايا العقلية المبحوث عنها في علم الأصول إلى قضايا تحليلية وقضايا تركيبية، وضّح المراد بكل منهما مع التمثيل.

٧ـ تنقسم القضيا العقلية المستقلة التركيبية إلى قسمين، أذكرهما، موضحاً إياهما مع التمثيل.

٨ـ القضايا العقلية متفاعلة في ما بينها، ما المراد من ذلك؟

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ ذكر المصنّف قدس سره في تعريف الدليل العقلي أن الذي يبحث في علم الأصول هو ما يمكن أن يكون دليلاً، ومعنى هذا: هو أن من الممكن أن نبحث في قضية عقلية فيثبت بعد البحث أنها لا تصلح دليلاً، كما في القياس مثلا، ألا يعتبر البحث في مثل هذه القضايا تضييعا للوقت؟ ولماذا؟

٢ـ ما المراد من قوله في بحث اليوم: «مدى إدراك العقل لها»، أي: للقضية العقلية؟

٣ـ لماذا كان البحث في صحة القضية العقلية، ومدى إدراك العقل لها، بحثا صغروياً، والبحث في حجية الإدراك، كبروياً، ولم يكن العكس هو الصحيح؟

٤ـ قرأنا في المنطق أن صحة كل قسمة تحتاج إلى مجموعة أمور،

منها: وجود جهة للقسمة، يتمُّ على أساسها التقسيم، ومنها: وجود ثمرة لتلك القسمة، فما هي جهة وفائدة القسمة في الأنواع الثلاثة من التقسيم التي ذكرها المصنّف في هذا البحث للقضايا العقلية؟

٥ـ لو تأملت في هذا البحث، لوجدت المصنّف استعمل تعبيرين مختلفين أثناءه، هما: الدليل العقلي، والقضية العقلية، فهل هما بمعنى واحد، أم أن معناهما مختلف؟ ما الدليل على ما تقول؟

٦ـ ذكر المصنّف سابقاً أن القضايا العقلية التي ليست عنصراً مشتركاً تبحث أيضاً في علم الأصول، فلماذا خصّ البحث الذي بين أيدينا بالعناصر المشتركة في قوله: «القضايا العقلية التي تشكل عناصر مشتركة في عملية الإستنباط»؟

٧ـ تأمل الفقرة الأخيرة التي ذكرها المصنّف ﰄ في هذا البحث، وهي قوله: «والقضايا العقلية متفاعلة في مابينها ...»، ما الفائدة التي توخّاها المصنّف من ذكر هذه الفقرة؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثانية للمصنّف ﰄ.

٢ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج١، ص٤٧٣. بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص١١٩، بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر) ، ج٨، ص٣٠٨.

٣ـ الفتاوى الواضحة، ج١، ص١٠٧.

٤ـ أصول الفقه، للعلامة المظفر، ص١٥٧ـ ١٥٩.

٥ـ الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٢٦٣.

## البحث رقم (٩٠)

## قاعدةُ: إستحالة التكليف بغير المقدور

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «قاعدةُ: استحالة التكليف بغير المقدور» ص١٩٩.

إلى قوله: «قاعدة: إمكان التكليف المشروط» ص٢٠٣.

**ثانيا: المدخل**

قلنا: إن البحث في الدليل العقلي يمر بمرحلتين أساسيتين، أولاهما: إثبات القضايا العقلية، التي تمثل البحث الصغروي للدليل، وفي هذا البحث نبدأ بالتحقيق في قاعدة من القواعد التي ترجع إلى هذا البحث الصغروي، وهي قاعدة: استحالة التكليف بغير المقدور، وهي من قسم القضايا العقليّة التركيبيّة؛ لانطباق ضابط هذه القضايا عليها؛ إذ محل البحث فيها عن استحالة أو إمكان التكليف بغير المقدور، بعد الفراغ عن تصوّر معنى هذا الذي نعتبره تكليفا بغير المقدور.

والذي سنتطرق له في هذه القاعدة هو المحاور الستة التالية:

١ـ معنى القاعدة

وسنقول: إن لها معنيين، هما: استحالة الإدانة، واستحالة التكليف.

٢ـ توضيح كل من المعنيين المتقدمين بالتفصيل

٣ـ نتيجة البحث، وبعض فروعه

٤ـ ان اشتراط القدرة في التكليف قد يكون شرعياً، وقد تسمى القدرة حينئذ بالقدرة الشرعية، وقد يكون عقلياً، فتسمى القدرة حينئذ بالقدرة العقلية.

٥ـ حالتا استحالة التكليف بغير المقدور؛ من إطلاق وتقييد التكليف فنتعرض هنا إلى عموم القاعدة وشمولها لحالتي الإطلاق والتقييد؛

فإنها جارية سواء أكان التكليف مطلقاً، أم كان مقيدا بقيد مقدور للمكلف.

٦ـ ثمرة البحث

فنتكلم هنا عن ثمرة هذا البحث على كلا المعنيين المذكورين سابقاً للقاعدة.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**تمهيد للبحث بسيط**

**١. المقصود بالمقدور في عنوان القاعدة**

قبل الدخول في البحث التفصيلي اليوم، لابد من تقديم نقطة تمهيدية، نتناول فيها أهم المبادئ التصورية كما يقولون، أي: ما يكون من أجل تصور محل البحث، وما يتعلق به، فنقول:

سيتعرض المصنف الى معنى القدرة المأخوذة في العنوان آخر البحث تقريبا، إلا أننا مجبرون على تقديم بعض ما له علاقة بشرح محل البحث قبل ذلك، وسنحيل التفاصيل الى حين تعرض المصنف لها.

عندما نقول: يستحيل التكليف بغير المقدور، فما المراد من القدرة المأخوذة في هذا العنوان؟

والجواب باختصار:

المراد بذلك: هو القدرة على الاتيان بالتكليف بالمعنى الأخص لا بالمعنى الأعم.

وإليك التفصيل:

يمكن أن نتصور عجز المكلّف عن الاتيان بمتعلّق التكليف، وعدم قدرته على امتثاله على نحوين؛ باعتبار سبب عدم القدرة، وعلة العجز:

أ ـ أن يكون لمانع تكويني
ب ـ أن يكون لمانع شرعي

أما الأول، فهو المعروف المشهور، ولربما العرفي من معنى العجز؛ كأن يأمر المولى بالصيام، أو الحج، أو الصلاة، مع عجز المكلف تكوينا عن الإتيان بأي فعل من أفعال تلك المأمورات؛ بحيث لا يبقى الباقي مجزئا عن المأمور به؛ كأن يكون مريضا لا يتمكن من الحركة، أو الكلام، أو غير ذلك من الموانع التكوينية.

وأما النحو الثاني للعجز، فلا علاقة له بالقدرة التكوينية الجسدية للعبد، وإنما له علاقة بضيق قدرته التي منحها الله إياها على الإتيان بأكثر من مأمور به في الوقت الواحد، من قبيل: ما لو أمر المولى عبده بالصلاة، وكان هذا العبد مشغولا بأداء واجب آخر؛ بحيث لو لم يكن مشتغلًا به، لكان قادراً على الصلاة؛ كما لو افترضنا أنه أُمر بالصلاة، فلم يؤدِّها حتى ضاقَ وقتُها، فلمّا ضاقَ الوقتُ، اتَّفقَ غرقُ أحد المؤمنين، فهو مأمور بإنقاذه في هذه الحالة، فيصبح غيرَ قادر على الصلاة المأمور بها.

وحينئذ نقول:

من الواضح أن القدرة تقابل العجز، فإن كان العجز من النحو الأول المتقدم، كانت القدرة المقابلة له مما يسمى بالقدرة بالمعنى الأخص، وتسمى ـ أيضا ـ بالقدرة التكوينية، وأما إن كان العجز من النحو الثاني، فإن القدرة المقابلة له في هذه الحالة تسمى بالقدرة بالمعنى الأعم، وقد تسمى ـ أيضا ـ بالقدرة الشرعية، كما سيأتي في الحلقة الثالثة، حين البحث في مبحث ما يسمى بالتَرَتُّب بعونه تعالى.

ونقول: إن المراد بالقدرة في محل البحث، إنما هو القدرة بالمعنى

الأخص دون الأعم، وبعبارة أخرى: محل الكلام هو عدم القدرة الناشئ من العجز التكويني لا التشريعي.

نعم، للعجز محل الكلام عدة مصاديق، قد نتعرض لبعضها في المستقبل.

**٢. مراتب التكليف**

تقدم الكلام عما أسميناه بمبادئ الحكم التكليفي، نقلنا هناك عن المصنف وغيره أن عملية التشريع والجعل والتكليف كما يزاولها أي مولى من الموالي العرفيين في حياتنا العرفية تشتمل على مرحلتين كليتين: الثبوت، والإثبات، وأن مرحلة الثبوت لتشريع الوجوب مثلا تشتمل على ثلاثة عناصر: الملاك، والإرادة، والاعتبار، لتأتي بعدها مرحلة الإثبات والإبراز كما تقدم بالتفصيل.

وإليك بعض التفصيل المفيد في المقام، وسيكون ـ تقريبا ـ نقلا لما ذكرناه هناك؛ إذ لعلك نسيت:

للحكم وتشريعه أربع مراتب، وهي:

١ـ مرتبة الملاك: وتسمى أيضاً بمرتبة الاقتضاء، بمعنى: توفر العنصر الذي يقتضي تشريع الحكم والتكليف على أساسه، كالمصلحة في الوجوب والاستحباب مثلا، والمفسدة في الحرمة والكراهة مثلا.

ويطلق على هذه المرتبة الأولى من مراتب الحكم: (مرتبة الإقتضاء والشأنية)، أو (مرحلة الحكم الإقتضائي أو الشأني).

ومعنى هذه المرتبة من مراتب الحكم بعبارة أخرى: أن يكون من شأن الفعل أو الترك ـ مثلا ـ أن يُجعل في مورده حكمٌ من الأحكام؛ وذلك من جهة اشتماله على ملاك (مصلحة أو مفسدة) يقتضي جعل

الحكم على طبقه، تكليفيّاً كان الحكم، أم وضعيّاً.

وعلى هذا، فالحكم الشأني، هو الحكم في مرحلة الملاكات والمبادئ، ولننتبه ـ أيضا ـ إلى أنَّ مجرَّد وجود المصلحة أو المفسدة لا يعني أبدا: لزوم وجود حكم من الأحكام على طبقهما، حتى لو قطعنا بوجود ذلك الملاك.

وبعبارة أخرى: الفعل أو الترك من شأنه أن يستتبع حكما فعليا لو لم يبتلِ بالمانع، فمعَ ابتلائِه بالمانِع، لا حكمَ على طبقِهما.

وبعبارة المصنف ﷺ في خارج بحثه الشريف: «وهذا نحو من الثبوت التكوينيّ للحكم، الذي لا دخل لإعمال المولويّة فيه؛ لأنّه ثبوت ملاكيّ، والملاكُ مطلبٌ تكوينيٌّ».[1]

٢ـ مرتبة الإرادة: وهي إرادة المولى، وشوقه، وحبّه، الناشئ من تلك المصلحة الكامنة في الفعل، أو بغضه، الناشئ من المفسدة الكامنة في الفعل، فيريد الفعلَ لأجل تلك المصلحة إرادةً تتناسبُ مع شدّة تلك المصلحة؛ أي: على نحو يريد إيجادها وتحصيلها، أو يكره الفعل بما يتناسب مع الحكم بالحرمة أو الكراهة.

وقد تقدم أن الملاك والإرادة هما مبادئ الحكم وروحه.

٣ـ مرتبة الاعتبار: والاعتبار عنصر تنظيمي ليس إلا، فهو ليس من مبادئ الحكم كما تقدم بالتفصيل من المصنف ومنّا.

وهذه المرتبة عبارة عن جعل الفعل الواجد للمصلحة في الواجب مثلا في عهدة المكلّف، وفي ذمّته، كاعتبار الحج مثلًا، أو الصلاة، أو الزكاة، وغيرها.

---

(١)بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٩، ص٤٣.

ولابد من الانتباه هنا إلى ما تقدم في بعض الأبحاث؛ من أن الاعتبار يمكن أن يكون على نحوين؛ بالتوجه الى هدف الشارع منه؛ إذ قد يكون لمجرّد إبراز مبادئ الحكم التي يتمتع بها فعل من الأفعال مثلا، فيكون في هذه الحالة محض إعلام بأن الحج في مثالنا عملٌ يشتمل على المصلحة أوّلا، وأنّ تلك المصلحة ممّا يريدُه المولى من المكلف ثانيا.

كما أن الاعتبار قد لا يكون لمجرد الإعلام والإخبار كما مرَّ في النحو الأول، وإنما يكون لغرض توليد داعي الانبعاث والتحرك باتّجاه الإتيان بالعمل من قبل المكلّف، وبعبارة أخرى: بداعي البعث والتحريك.

وقد تسمى هذه المرحلة بعض الأحيان بمرحلة البعث والزجر، وبعبارة أخرى: البعث والزجر الفعليُّ المنتزَعُ عن مرحلة إنشاء المولى بداعي التحريك الفعلي نحو العمل، ونعني بها: المرحلةَ التي يصير الحكم فيها فعليا؛ وذلك بتحقق موضوعه، وما أخذ فيه من القيود والشروط والأجزاء في الخارج.

وبعبارة ثالثة: مرحلة تعلق الإرادة أو الكراهة الفعليتين بشيء من الأشياء، للتحريك.[١]

قال المصنف ﷺ في بحثه الخارج: «هي مرتبة الفعليّة؛ فإنّ الحكم الذي يوجد وجودا إنشائيّا، قد يكون على طبقه إرادة فعليّة للتحريك، وقد لا يكون ذلك، وَإِنَّما يُنشأ لأجل تسجيل صيغة قانونيّة في نفسها على العبد، ثمّ إيصالها إلى مرحلة الفعليّة بالتدريج، وهو ما يُسمّى بمسوَّدة قانون، أو مشروع قانون، لا بقانون فعلي.

إذن، فالفعليّة عبارة عن أن يكون على طبق ذلك الإنشاء إرادة فعليّة

---

(١)المصدر السابق.

للتحريك».[١]

٤ـ مرتبة الإدانة: وهي مرتبة تنجز التكليف، ومسؤولية المكلّف تجاهه، وأنه يستحق العقاب على مخالفته.

وقد تسمى هذه المرتبة الرابعة بمرتبة التنجّز، ومرتبة استحقاق العقاب والثواب.

ونعني بها: المرحلة التي يصل الحكم الفعلي فيها إلى المكلف، ما يعني: أن الحكم لا يصل إلى هذه المرحلة بدون إبراز الحكم ووصوله إلى المكلف، فهي مرحلة متقوّمة بالوصول والعلم، وبدونهما، لا حكم في هذه المرحلة، وَإِنَّما هو متوقف عند المرحلة السابقة عليها.[٢]

ومعنى الكلام المتقدم: أن هذه المرحلة هي المرحلة التي يحكم فيها العقل بالإستحقاق بعد الوصول، سواء أكان ذلك الوصول بعِلْم أم عِلْمِيّ، كما يقولون، أي: ظن اعتبره الشارع علما. فمرتبة التنجُّز تعبير عن حكم العقل بلزوم الإمتثال، واستحقاق العقاب على المخالفة.

كما أن معنى الكلام السابق أيضا، هو: أن استحقاق العقاب متوقف على العلم، وأن الحكم الفعلي ـ الذي هو الحكم البالغ مرتبة البعث والزجر من المراتب المتقدمة، والناشئ عن الأمر والنهي حقيقة، والمسبب عن الإرادة والكراهة، والمستَتبع للعمل ـ هو الموضوع للتنجيز والمعصية واستحقاق العقاب.

---

(١)بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، ج٩، ص٤٤. وراجع: بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص١٩٤.

(٢)راجع: كفاية الأصول، ص١٥٨، ٢٧٨، ٢٥٨. وراجع أيضا: دراسات في علم الأصول، ج٣، ص٦٤ـ ٦٥.

وأمّا الحكم المنجَّز، فهو الحكم الفعلي البالغ مرتبة الداعوية العقلية الفعلية؛ بسبب ارتفاع العذر عن مخالفته؛ لوصوله إلى المكلف.

بعد هذه المطالب التمهيدية، يمكننا الآن أن نقول:

إن محل الكلام في هذا البحث ـ كما سنرى عمليا من خلال المتن ـ سيتركَّز على المراتب الأربعة المتقدمة كلها، إلا أنّ المصنّف سيبدأ الكلام من آخر هذه المراتب، أعني: مرتبة الإدانة. فإلى التفاصيل:

**معنيان لقاعدة استحالة التكليف بغير المقدور**

بعد جملة ما تقدم من المطالب التمهيدية، فلنستعرض البحث التفصيلي هنا، ولابد أن نبدأ بما يقصد بالقاعدة محل البحث، لنحدد المعنى المراد من جهة، والدليل على المدعى طبق ذلك المعنى من جهة أخرى.

هناك معنيان لقاعدة استحالة التكليف بغير المقدور:

**المعنى الأول للقاعدة: إستحالة الإدانة بفعل أو بترك لا بالاختيار**

هذا هو المعنى الأول للقاعدة، والمراد من هذا المعنى واضح؛ بعد ما تقدم كله، فمن قبيل المثال: هل للمولى أن يدين ويعاقب المكلف على فعل أو ترك غير إراديٍّ له، وليس له القدرة ولا الإرادة على فعله أو تركه؟

هذا هو السؤال.

ومن الواضح أن العقل يحكم ـ بدون تردد ـ بأنه ليس للمولى أن يدين ويعاقب على الفعل أو الترك ما دام غير إرادي، فينبغي أن يتركَّز الكلام في هذا المعنى على الدليل على هذا المدعى في القاعدة بناء على هذا المعنى الأول، فما الدليل على ما نحسُّه واضحا في أنفسنا من عدم الإدانة؟

والجواب:

السبب في ذلك أن العقل عندما يتأمل في الموضوع والحكم في ما نحن فيه، ويتأمل في مرتكزاته ومناطاته، فإنه يدرك ويحكم بأنَّ الإدانة فعل قبيح، والقبيح لا يصدر من المولى.

إلا أن الإجابة المتقدمة لا تمنحنا استقرارا نفسيا كاملا بحيث تمنعنا من المطالبة بالدليل في المقام؛ إذ من الواضح أن السؤال في مثل هذه الحالة سيكون: ولماذا كانت الإدانة عملا قبيحا في المقام بحكم العقل؟ هذا هو السؤال الذي سيُطرح بصورة قهرية في المقام.

والجواب:

لأن المولى ليس له أن يدين إلا في المساحة التي له حقُّ الطاعة فيها، وبعبارة أخرى: الإدانة إنما يوجِّهها العقلُ ويقبلُ بها في حالة العصيان، وعدم الطاعة، وانتهاك حرمة المولى، وخروجِ العبد عن حريم المولوية، وكلُّ هذا لا ينطبقُ في المقام؛ إذ ليس للمولى حقُّ طاعة عقلا في موارد عدم الاختيار.

وعليه، فهذا المعنى الأول لقاعدة استحالة التكليف بغير المقدور ثابت بالدليل.

### المعنى الثاني للقاعدة: إستحالة صدور تكليف بغير المقدور للمكلف

والمراد من هذا المعنى الثاني للقاعدة، هو: استحالة صدور تشريع، أو جعل، أو تكليف ـ ما شئت فعبِّر ـ من المولى في عالم الجعل بالنسبة الى غير القادر، ولو لم تترتَّب الإدانة على مثل هذا التكليف، والتشريع، والجعل.

ومن الواضح أننا على هذا المعنى الثاني لا نتكلم عن رتبة الإدانة،

وهي الرتبة الرابعة من رتب الحكم كما تقدم في التمهيد؛ إذ كما اتضح من تلك المراتب، أن الكلام لن يصل الى رتبة الإدانة إلا بعد مروره بالرتب الثلاثة المتقدمة عليها، وكلامنا هنا على هذا المعنى الثاني في تلك الرتب، ولا علاقة لنا بالرتبة الرابعة المتأخرة عن تلك الرتب.

وبعبارة أخرى: المعنى الثاني للقاعدة، هو أن المولى لن يُصدرَ، أو يشرِّعَ، أو يجعلَ حكما متعلقُه غير مقدور للمكلف، فالتكليف ذاته مشروط بالقدرة على متعلقه، وإلا، لن يصدر هذا التكليف من الأساس من المولى.

هذا هو المراد من المعنى الثاني للقاعدة محل الكلام.

والخلاصة: حيث لا قدرة، ولا اختيار، لا تكليف، ولا جعل، ولا تشريع من الأساس.

وإذا كان هذا هو المراد والمقصود من القاعدة، فلنشخِّص الموقف الفنيَّ الموضوعيَّ مما ادعي فيه، وما دام الكلام عن (تشريع)، و(جعل)، و(تكليف) ـ ما شئت فعبّر ـ فمن الواضح أننا يجب أن نتجه في هذا التحقيق صوب عملية جعل الحكم والتشريع، والتي قلنا ـ في ما تقدم ـ: أنها ـ مع أخذ تشريع الوجوب مثالا ـ لها مرحلتان كليتان، أولاهما: مرحلة الثبوت بعناصرها الثلاثة، فلننظر ـ إذا ـ ما هو الموقف من المُدَّعى في هذه المرحلة بالنسبة الى عناصرها الثلاثة، فنقول ـ ولا تنس أننا نأخذ تشريع الوجوب مثالا، وما يشبهه يجري في تشريع الحرمة مثلا، وقد تقدم في التمهيد قبل قليل ـ:

**١. رتبة الملاك**

قلنا: المقصود بالملاك ـ في تشريع الوجوب مثلا ـ هو ما يشتمل

عليه الفعل من مصلحة تقتضي الأمر به، فهل يشترط أن تكون القدرة قيدا في الملاك، أم لا؟ أو قل: هل يستحيل التكليف بالمعنى الثاني للقاعدة على مستوى العنصر الأول من العناصر الثلاثة لمرحلة الثبوت في تشريع الحكم، أم لا؟

والجواب:

ليس من الضروري أن يكون الملاكُ مشروطا بالقدرة على التكليف؛ فمن قبيل المثال: من الواضح عقلا أن المصلحة قد تكون في تحصيل مقدار كبير من المال مثلا؛ كاحتياج الشخص الى العلاج المكلف، وهذا لا علاقة له بقدرة الشخص على تحصيل هذا المقدار من المال.

**٢. رتبة الإرادة**

وما سألناه بالنسبة الى الملاك نسأله بالنسبة الى الإرادة، فهل للمولى أن يريد فعلا حتى لو لم يكن مقدورا للعبد؟

ويمكنك أن تغير من تعابير السؤال كما فعلنا مع الملاك كما هو واضح، فلك أن تسأل مثلا: وهل القدرة شرط في الإرادة؟ وغير ذلك من التعابير.

والجواب هو الجواب؛ إذ لا يلزم من إرادة شيء غير مقدور من قبل العبد أيٌّ محذور عقلي؛ إذ تقدم أن الإرادة هي الحب والشوق المناسبان لما يتمتع به الفعل من مصلحة في الفعل الواجد للمصلحة مثلا، ولمّا كانت المصلحةُ ممّا يمكن أن يكون موجودا في فعل غير مقدور، فمعنى هذا: إمكان تعلق الإرادة بأمر غير مقدور، وممتنع، ومستحيل، إما ذاتا؛ كاجتماع النقيضين مثلا، وإما مستحيل بالعرض، وهو الأمر المقدور ذاتا غير المقدور بأمر عارض؛ من قبيل: عدم الوسائل المطلوبة لذلك العمل؛

كالوصول الى الشمس مثلا، فالعمل نفسه غير ممتنع، ولا مستحيل، وإنما هو غير مقدور؛ بسبب عدم الوسائل المناسبة مثلا.

والنتيجة: يمكن تعلُّق إرادة المولى بأمر غير مقدور للمكلف.

**٣. رتبة الاعتبار**

تقدم أن الاعتبار يمكن أن يكون على نحوين ـ بالتوجه الى هدف الشارع منه ـ فلابد من ذكر اللحاظين لتشخيص الموقف من اشتراط الاعتبار بالقدرة أو عدم اشتراطه.

**للاعتبار نحوان**

**النحو الأول: ما كان بهدف الكشف عن المبادئ ليس إلا**

تقدم أن النحو الأول للاعتبار، هو أن يكون لمجرّد إبراز مبادئ الحكم التي يتمتع بها فعل من الأفعال مثلا، والكشف عنها؛ فيكون في هذه الحالة محض إعلام بأنَّ الصيام مثلا عملٌ يشتمل على المصلحة أولا، وأنّ تلك المصلحة ممّا يريده المولى من المكلف ثانيا.

ويمكننا أن نعبر عن هذا النحو من الاعتبار: أننا نلاحظ الاعتبار بما بما هو محض اعتبار؛ بتوجيه أنه ليس ناشئا بداعي البعث والتحريك.

وبناء على هذا اللحاظ للاعتبار، لا مانع من تعلق الاعتبار بغير المقدور، أو قل: من المعقول جعل الوجوب على غير المقدور من الأعمال؛ إذ الاعتبار بهذا النحو مجرد اعتبار، والاعتبار سهل المؤونة كما يقولون.

فإن قلت: ولكن، ألن يكون الاعتبار بناء على هذا لغوا؟! إذ أي فائدة ترتجى منه وهو بدون داع للبعث أو التحريك؟!

قلنا: كلا، ليس الاعتبار هنا لغوا؛ إذ يكفي في عدم لغويته الهدف الذي ذكرناه منه بناء على هذا النحو الأول؛ أعني: أن يراد به الكشف عن الملاك والمبادئ، وذلك بالصياغة التشريعيّة التي اعتادها العقلاء.

**النحو الثاني: ما كان بهدف البعث والتحريك**

وأما النحو الثاني للاعتبار، فقد تقدم أنه ما لم يكن لمجرد الإعلام والإخبار كما كان عليه الأمر في النحو الأول، وإنما ما كان بهدف توليد داعي الانبعاث والتحرك باتجاه الاتيان بالعمل من قبل المكلّف، وبعبارة أخرى: بداعي البعث والتحريك، أي: بعث المكلف وتحريكه نحو الاتيان بالفعل في الواجب مثلا، أو زجره عن الفعل المحرَّم في الحرمة.

وقلنا: قد تسمى هذه المرحلة بعض الأحيان بمرحلة البعث والزجر، وبعبارة ثالثة: مرحلة تعلق الإرادة أو الكراهة الفعليتين بشيء من الأشياء، للتحريك، وقد تقدم ما نقلناه عن المصنف في خارج بحثه الشريف، فراجع مرة أخرى، فإنه غاية في الفائدة هنا.

وهنا نقول:

إذا لاحظنا الاعتبار على هذا النحو الثاني، فمن الواضح أن العقل يدرك أنه لا يمكن أن يتعلق بأمر غير مقدور؛ إذ كيف يمكن تصور تحرك الانسان العاجز بفعل هذا الجعل والاعتبار؛ فالانسان العاجز عن القيام مثلا في الصلاة، يستحيل جعل تكليف وتوجيهه إليه بداعي التحرك نحو الاتيان بالصلاة عن قيام؛ وبعبارة أخرى: لا يمكن توجيه خطاب لهذا المكلف بهدف تحريكه وبعثه نحو الاتيان بعمل قد فقد القدرة عليه؛ إذ يستحيل أن ينقدح في نفس العاقل الملتفت الى عجز المخاطَب العاجز هكذا توجيه هكذا تكليف؛ إذ يلزم منه اللغو، وما يلزم منه اللغو، من الواضح أنه يمتنع جعله عقلا. (١)

---

(١)وبتفصيل تعرض له المصنف في الحلقة الثالثة: لمّا كان الهدف والداعي من الاعتبار والجعل على هذا النحو الثاني، هو توليد ما يدعو المكلف للانبعاث

**نتيجة الموقف من شرط القدرة في الاعتبار**

والنتيجة بالنسبة الى الموقف من شرط القدرة في الاعتبار، هي الاختلاف بين النحوين، ولكن، إذا ورد خطاب شرعي بالتكليف، فما هو نحو الاعتبار الذي يكشف عنه هذا الخطاب؟ هل هو النحو الأول، الذي لا يشترط فيه القدرة على التكليف، أم أنه الثاني، الذي يشترط فيه ذلك؟

والجواب:

إن الاعتبار الذي يكشف عنه الخطاب الشرعي، لمّا كان الاعتبار بداعي البعث والتحريك، فإن النتيجة في المقام ستكون لصالح اشتراط القدرة في الاعتبار المنكشف بهذه الخطابات.

ولكن، لن يفوتنا هنا أن نسأل: ومن أين عرفتم أن الاعتبار الذي يكشف عنه الخطاب الشرعي إنما هو ما كان بداعي البعث والتحريك؟ ولماذا لا يكون النحو الأول من الاعتبار، أعني: ما كان بهدف الكشف عن تعلق المبادئ (الملاك والإرادة) بالفعل ليس إلا؟

والجواب:

إنما نعرف ذلك لأنه ما يقتضيه الظهور التصديقي السياقي للخطاب.

وإليك معنى ذلك:

لمّا كان الكلام كلُّه هنا عن تشخيص ما يكشف عنه الخطاب التشريعي من مراد ومقصود، فمن الواضح ـ على هذا ـ أنه لابد من

---

والتحرك نحو متعلّق التكليف؛ لإيجاده في الخارج، فمن الواضح أن المكلّف لن ينبعث أو يتحرك إلا إذا علم بثبوت الإدانة لو خالف ولم يتحرك، وقد تقدم أنْ لا إدانة مع عدم دخول الفعل ضمن حق الطاعة، فحيث لا إدانة مع العجز، لا محركيّة، وحيث لا تحرك ولا انبعاث، لا معنى لتوجيه اعتبار بهدف خلق الداعي؛ إذ سيكون بعث من لا ينبعث ولا يتحرك لغوا صرفا لا يصدر من العاقل الحكيم.

الرجوع الى العرف وما لديهم من أدوات من أجل الوصول الى هذا الهدف، ولو رجعنا الى العرف، لوجدنا أن من جملة هذه الأدوات التي تكشف عن المراد الجدي، هو ظهور حال المتكلم، العاقل، الملتفت، المشرِّع، الحكيم، عن أن خطابه إنما هو بهدف التحريك، لا لمجرد الكشف عن تعلق المبادئ بفعل من الأفعال.

فعندما نسمع مثلا قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ...﴾، فإن هذا الخطاب الشرعي يكشف عرفا عن اعتبارٍ إنّما كان بداعي البعث والتحريك؛ إذ هذا هو المفهوم والظاهر عرفا من حال الشارع؛ إذ لمّا كان شارعا في مقام الجعل والتشريع، فإن ظهورحاله هذا ليس مجرد بيان أن الفعل مثلا يتصف بالمبادئ، وإنما قصده التحريك والبعث.

**لا فرق في استحالة التكليف بغير المقدور بين التكاليف الالزامية وغيرها**

وبما تقدم من التوجيه لاستحالة التكليف بغير المقدور، يتبين أن كل تكليف مشروط بالقدرة على متعلقه؛ بدون فرق بين التكاليف الالزامية وغيرها. وكما يشترط في التكليف الطلبي (الوجوب، والاستحباب) القدرة على الفعل، كذلك يشترط الشيء نفسه في التكليف الزجريّ (الحرمة، والكراهة)؛ لأن الزجر عما لا يَقدرُ المكلفُ على إيجاده، كالطيران بدون وسيلة للطيران؛ بأن كان مضطرا لتركه، أو عما لا يقدر على الامتناع عنه؛ بأن كان مضطرا إلى إيجاده، كالتنفس، أو ضربان القلب، غير معقول أيضا.

**القدرة ليست شرطا ضروريا في المبادئ (الملاك، والإرادة)**

بعد هذه الجولة الطويلة في ما تقدم من اشتراط أو عدم اشتراط

القدرة على التكليف، ما تبين لحد الآن، هو أن القدرة شرط في التكليف والجعل؛ بعد أن قلنا بأن ظاهر حال المشرع هو أن هذا الاعتبار إنما هو بهدف التحريك والبعث.

وأما بالنسبة الى مبادئ الحكم؛ من الملاك والإرادة، فإن كنت قد انتبهت الى ما عبرنا به هناك، فقد كان بالنحو التالي:

١ـ بالنسبة الى الملاك:

ليس من الضروري أن يكون الملاك مشروطا بالقدرة على التكليف.

٢ـ بالنسبة الى الإرادة:

يمكن تعلق إرادة المولى بأمر غير مقدور للمكلف.

والجامع بين الاثنين، هو أن القدرة ليست شرطا ضروريا في المبادئ.

الذي نريد بيانه من هذه النتيجة والاعادة، ليس مجرد الاعادة أو التلخيص، وإنما نريد التنبيه على أننا وإن قلنا بما تقدم بالنسبة الى الملاك والإرادة، إلا أننا كنا دقيقين في تعبيرنا، الذي أعدناه لك هنا، ومن جملة ما يعنيه تعبيرنا الدقيق المتقدم، هو أن من الممكن أن يكون ملاك ما وإرادة ما مشروطين بالقدرة، فإننا إنما سلبنا الضرورة ليس إلا، ولم نسلب الإمكان، فلم نقل: لا يمكن اشتراط القدرة في المبادئ، وإنما قلنا: القدرة ليست شرطا ضروريا في المبادئ.

ما نريد أن نقوله هنا، هو أن مبادئ الحكم يمكن أن تكون مشروطة في أصل ثبوتها بالقدرة، ما يعني: أن العاجز وغير القادر لا تشمله المبادئ من الأساس، وإن شئت، فعبر بقولك: العاجز ليس في حقه مقتض للمبادئ، فلا يشمله الملاك ولا الارادة من الأساس.

كما يمكن أن تشمل المبادئ العاجز وغيره من الأساس، فتكون ثابتة

وفعلية في حق العاجز وغيره.

**القدرة الشرعية، والقدرة العقلية**

وللأصوليين مصطلحان خاصان في ما نحن فيه؛ ففي كل حالة تكون مبادئ الحكم فيها مختصة بحال القدرة، وهي الحالة الأولى المتقدمة من الحالتين؛ وهي ما قلنا بعدم المقتضي فيه من الأساس، يعبر الأصوليون بقولهم: إن دخل القدرة في التكليف شرعي، وقد تسمى القدرة في هذه الحالات بالقدرة الشرعية؛ من جهة أن اختصاص الحكم الشرعي بالقادر في مثل هذه الحالة لم يكن بسبب مانع عقليّ عن شموله للعاجز، بل لأنّ مبادئ الحكم من أساسها كانت مختصّة بالقادر، فاختصّ به الحكم الشرعيّ.

وفي مقابل القدرة الشرعية ما يصطلح عليه بالقدرة العقلية، التي تثبت في كل حالة كانت مبادئ الحكم فيها ثابتة وفعلية في حال القدرة والعجز على السواء، أو فقل: في حالات عدم اشتراط القدرة في المبادئ.

وإنما سميت كذلك، من جهة أنّ اختصاص الحكم الشرعي بالقادر في مثل هذه الحالة، لم يكن بسبب اختصاص مبادئ الحكم بالقادر من الأساس كما كان الأمر عليه في الحالة السابقة، وإنما كان من جهة وجود المانع العقلي عن شموله للعاجز كما أوضحناه قبل قليل.[١]

**لا فرق في استحالة التكليف بغير المقدور بين كونه مطلقا أو مقيدا**

لا فرق في استحالة التكليف بغير المقدور، بين ما إذا كان التكليف

---

(١)هناك معنى آخر لمصطلحي (القدرة العقليّة) و(القدرة الشرعيّة) سيأتي ذكره في الحلقة القادمة (إن شاء الله) في نهاية البحث عن (شرطيّة القدرة بالمعنى الأعم)، وهو البحث المعبر عنه ببحث التَرَتُّب.

مطلقا، أو كان مشروطا ومقيدا بأمر مقدور؛ فالتكليف بغير المقدور مستحيل في الحالتين، ولا سبيل الى أن يقال: إن التكليف إذا كان مشروطا بشرط مقدور ومقيدا بقيد اختياري للمكلف، فهذا يعني: إن التكليف أصبح مقدورا، ولا استحالة في البين؛ إذ ترتفع هذه الاستحالة بالقيد الاختياري؛ إذ المكلف قادر عليه.

وقبل أن نذكر الدليل على هذه الدعوى الأخيرة، فلنضرب مثالا لما نتكلم عنه هنا، ليكون الكلام عمليا تطبيقيا:

قلنا: يستحيل تكليف الانسان بما لا يقدر عليه، فالقدرة شرط في التكليف، ولهذا، لا يمكن تكليف شخص بالطيران في السماء بدون وسيلة للطيران.

والذي ندعيه هنا، هو أن التكليف بالطيران مستحيل سواء أكان هذا التكليف مطلقا؛ بأن جاء الأمر به مطلقا غير مقيد بقيد ولا مشروط بشرط؛ بأن قال المولى: «طِر في السماء»، أم كان ضمن أمر مقيد بقيد مقدور للمكلف؛ كما لو قال المولى: «إن صَعَدتَ الى سطح الدار، فطر في السماء»، فمع أن التكليف في الحالة الثانية مقيد بقيد اختياري للمكلف، أي: بقيد يتمكن المكلف من تحقيقه، وهو أمر مقدور للمكلف، أي: الصعود الى السطح، ففي هذه الحالة أيضا يستحيل التكليف بغير المقدور، أعني: الطيران في السماء.

هذه هي الدعوى في المقام، فأين الدليل عليها؟

والجواب:

الدليل على هذه الدعوى هو عين ما ذكرناه دليلا على الاستحالة في حالة كون الخطاب مطلقا؛ وأما تقييد التكليف بأمر مقدور، فإنه لن يكون

له أي تأثير في البين؛ فإن الصعود الى السطح في المثال، أي تأثير له على قلب حقيقة أن الطيران الى السماء غير مقدور؟!

وبعبارة أخرى: لا يتوهم أن هذا المكلف كان له أن لا يصعد الى السطح، فلا يتوجه له الخطاب بالطيران؛ فإنما توجه له هذا الخطاب باختياره الصعود؛ إذ لو لم يصعد، لم يكن ذلك الخطاب فعليا في حقه.

والصحيح: إن هذا مجرد توهم؛ إذ اختياره الشرط المقدور وتحقيقه لا تأثير له أبدا في جعل غير المقدور مقدورا، فتبقى الأمور على ما كانت عليه قبل تحقيق الشرط، أي: قبل الصعود الى السطح.

### ثمرات قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور

بعد ما تقدم من عمليات بحث واستدلال، لابد من بيان ثمرة كل هذه الأبحاث، فما الذي يترتب على قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور؟

والجواب:

#### ١. الثمرة المترتبة على المعنى الاول للقاعدة

تقدم أن المعنى الأول للقاعدة هو استحالة العقاب والإدانة على ترك فعل غير مقدور، أو على الإتيان بفعل غير مقدور الترك.

وبناء على هذا المعنى للقاعدة، تكون الثمرة واضحة؛ إذ هي ترتب أو عدم ترتب الإدانة والعقوبة، ولمّا كنّا قد اخترنا شرطية القدرة في المقام، فحيث لا قدرة، لا إدانة، فلو ترك المكلف الصلاة بسبب الإغماء مثلا، فإنه لن يعاقب أو يدان على هذا الترك.

#### ٢. الثمرة المترتبة على المعنى الثاني للقاعدة

تقدّم أنّ المعنى الثاني للقاعدة هو استحالة صدور تكليف وجعل حكم وتشريعه بأمر غير اختياري للمكلف، فيما لو كان الاعتبار بلحاظ

البعث والتحريك، وأما بالنسبة الى الملاك والإرادة (مبادئ الحكم)، فلا استحالة في ثبوتهما وتعلقهما بأمر غير مقدور، على التفصيل الذي مر.

ويقع السؤال هنا: هل من ثمرة للقاعدة بناء على هذا المعنى الثاني؟

**توهُّم عدم الثمرة في المقام**

قد يتوهم عدم أية ثمرة لاشتراط القدرة في الجعل، أو فقل: تصور الثمرة أمر غير واضح؛ وذلك من جهة أننا عندما قلنا بأنْ لا إدانة للعاجز ولا عقوبة، وما دام العاجز غير مدان على أي حال، فلا يختلف الحال، سواء أفترضنا أن القدرة شرط في التكليف، أم نفينا ذلك وقلنا بأن التكليف يشمل العاجز؛ إذ لا أثر لذلك بعد افتراض عدم الإدانة.

**تصوير الثمرة في المقام، ورفع التوهم المتقدم**

ولكنَّ الصحيح وجود ثمرة على الرغم من أن العاجز غير مدان على أي حال، والثمرة في المقام تظهر في وجوب القضاء على العاجز وعدم وجوبه، الأمر الذي له علاقة مباشرة بملاك الحكم، وكونه مشروطا بالقدرة العقلية أم بالقدرة الشرعية؛ فإن قلنا بعدم الاشتراط؛ وأن الملاك شامل للعاجز، أي: قلنا بأن القدرة عقلية، وجب القضاء عليه خارج الوقت، وإن قلنا بالاشتراط، وأن القدرة شرعية، لم يجب.

وإليك التفصيل:

فلنوضح أولا أن تصوير هذه الثمرة يبتني على جملة من الافتراضات، وإلا، لم يمكن تصوير الثمرة، وأهم هذه الافتراضات:

١ـ عجز المكلّف عن الإتيان بالواجب ـ كالصلاة ـ في وقته.

٢- كون المناط في وجوب القضاء هو فوت واجب ذي ملاك، لا مجرد فوت ذلك الواجب.

٣ـ عدم دليل على القضاء أو عدم القضاء خارج الوقت في حالة العجز عن الأداء وارتفاعه بعد الوقت.

٤ـ تبعية الدلالة الإلتزامية للدلالة المطابقية

والوجه في اشتراط الافتراض الأول لا يحتاج الى توضيح؛ إذ مع فرض الإتيان بالواجب في وقته، لن يكون هناك مجال للكلام في وجوب القضاء وعدمه.

وأما الوجه في الافتراض الثاني؛ فمن جهة أن المناط في وجوب القضاء وعدمه لو كان مجرد عدم الاتيان بالواجب في وقته، فإن القضاء سيكون واجبا بمجرد الفوت، بلا أية علاقة لذلك بالقول باشتراط القدرة في التكليف أو عدم القول بالاشتراط.

وأما الوجه في الافتراض الثالث والرابع، فسيظهر بعد قليل.

وعليه، فلو كانت الافتراضات الأربعة تامة، أمكن تصوير الثمرة في المقام كالتالي:

لو عجز المكلف عن الصلاة في وقتها، ثم ارتفع العجز بعد انتهاء الوقت، فما حكمه بالنسبة الى قضاء الصلاة التي فاتته؟

من الواضح أن الجواب عن السؤال المتقدم يحتاج الى عملية استنباط حكم تكليفي، ما يعني: الانطلاق من أصالة البراءة، كما تقدم بالتفصيل، وأصالة البراءة تعني: عدم وجوب القضاء.

نعم، المرحلة الثانية من مراحل عملية الاستنباط تقضي بالبحث عن دليل محرز على خلاف مقتضى الأصل العملي المتقدم؛ إذ لا حجية للأصل مع وجود هكذا دليل كما نعلم، وسيأتي في باب التعارض.

ولهذا، كان لابد للفقيه من البحث عن دليل محرز يثبت وجوب

القضاء، وقد افترضنا أن لا دليل مباشر صريح في المورد في الافتراض الثالث، فيتجه البحث في أن الأمر بالأداء في الوقت هل يكفي دليلا على وجوب القضاء خارجه؟ وهو المسألة التي مرت علينا في قضية تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية للدليل، فراجع القضية قبل أن نكمل الحديث رجاء.

وخلاصة ما جاء هناك بالنسبة الى القضاء: أن القضاء لو كان مبنيا على فوت فعل ذي ملاك، لكان من الواضح أن الأمر بالأداء ينفع في إثبات وجوب القضاء؛ فيما لو كان الواجب الذي فات أداؤه هو فعل ذو ملاك، وهذا الأمر الأخير لا يثبت ـ كما هو واضح ـ إلا بالقول بأن الواجب الذي فات العاجز هو (فعل ذو ملاك) حتى بالنسبة الى العاجز.

وبهذا، تتضح الثمرة شيئا فشيئا؛ إذ متى يمكن القول بأن الواجب ذو ملاك حتى بالنسبة الى العاجز؟

والجواب:

لو قلنا بأن القدرة ليست شرطا في الملاك والارادة؛ بأن كانت القدرة عقلية لا شرعية، وإلا، فلو كانت شرعية، فسيثبت أن الواجب الذي فات المكلف لعجزه لم يكن ذا ملاك من الأساس، فمن أين يأتي الحكم بوجوب القضاء؟!

هذه هي الثمرة، ومن الواضح أن هذه الثمرة لا علاقة لها بالإدانة وعدمها؛ فهب أن العاجز ليس مدانا بتركه الواجب بسبب عجزه كما قلنا، فأيٌّ علاقة لذلك بالحكم بوجوب القضاء عليه خارج الوقت، وهي الثمرة التي صورناها؟!

إذا، هذه هي الثمرة، ولكن، هل من طريقة لتشخيص أن العجز قد

فوّت عليه واجبا ذا ملاك، أم أنّه كان سببا في انعدام الملاك بالنسبة الى العاجز من الأساس، لنحكم بوجوب القضاء في الحالة الأولى، وبعدمه في الثانية؟

والجواب:

تشخيص الموقف يعتمد على خطاب الواجب، أي: خطاب الأداء وإيجابه؛ إذ لو كان مطلقا لم يقيَّد بالقدرة، فهو شامل للعاجز بمقتضى إطلاقه؛ إذ لو لم يكن كذلك؛ بأن كان خطابا للقادر فقط، لكان على المولى التقييد كما هو واضح، ومادام الخطاب مطلقا، فهو شامل للعاجز أيضا، ومادام الخطاب كذلك، فالملاك كذلك مطلق.

وإليك توضيح ذلك:

تقدم في محلّه أن الخطاب الشرعي له دلالة مطابقية على الحكم نفسه، أي: على وجوب الأداء في ما نحن فيه، وكذا له دلالة التزامية على الملاك، أي: على كون الوجوب لوجود الملاك.

وهنا نقول: هناك حالتان للخطاب المتكفل بوجوب الأداء:

الأولى: أن يكون خطاب الأداء بنفسه مقيدا بالقدرة، مشروطا بها

ولا كلام هنا في عدم وجوب القضاء على العاجز؛ إذ الشرط المذكور في الخطاب دليل على عدم ثبوت الملاك في حق العاجز من الأساس، فلم يفت المكلف عمل ذو ملاك، ولا علاقة لذلك باشتراط القدرة أو عدم اشتراطه؛ إذ على الفرضين لا قضاء.

وعليه، ففي هذه الحالة لن تظهر أية ثمرة.

الثانية: أن يكون خطاب الأداء بنفسه مطلقا

أي: غير مقيد بالقدرة، ولا مشروطا بها.

ولو كنا نحن وهذا الخطاب المطلق، لكان من الممكن التمسك بإطلاقه في دلالته المطابقية ودلالته الالتزامية على السواء، التي تعني: ثبوت الملاك بالنسبة الى العاجز، بعد عدم التقييد بالعجز في الخطاب نفسه، فمقتضى الإطلاق وجوب الأداء حتى على العاجز، نعم، هو غير مدان كما تقدم.

وأما إذا قلنا بأن الخطاب السابق لا يبقى على إطلاقه؛ بوجود قرينة تلزم بحمله على غير العاجز ليس إلا، فمن الواضح أنه لن يجب القضاء في مثل هذه الحالة؛ إذ مع تقييد الدلالة المطابقية، وسقوطها بالقرينة والتقييد عن الشمول للعاجز، فإن هذا المقدار الباقي للدلالة المطابقية هو الذي يبقى بالنسبة الى الالتزامية؛ بعد قولنا بتبعية الالتزامية للمطابقية.

وبهذا، يتبين أن نقطة الارتكاز في بيان الثمرة هي الجواب على هذا السؤال، وهو:

وهل الخطاب باق على إطلاقه، أم أن هناك قرينة مقيدة؟

والجواب:

هذا يبتني على ما نختاره من اشتراط القدرة في التكليف وعدم اشتراطها؛ إذ لو قلنا بالاشتراط؛ بالتقريب العقلي الذي تقدم؛ من أن الاعتبار والتكليف إنما هو للتحريك والبعث، ولا تحريك ولا بعث بالنسبة الى العاجز، فإنَّ معنى ذلك: أن هذه الفكرة العقلية ستكون قرينة لبية على تقييد إطلاق خطاب وجوب الأداء، وحمله على القادر فقط، ما يعني: عدم الملاك بالنسبة الى العاجز، فيكون ما فاته من الواجب بالعجز فعل ليس ذي ملاك.

وأما إذا لم نقل باشتراط القدرة في التكليف، كان معنى ذلك: إن

الخطاب المطلق سيبقى على إطلاقه مطابقة، وبالتبع على إطلاقه التزاما، وبالتبع ـ أيضا ـ يثبت أن ما فات العاجز هو فعل ذو ملاك، فيتحقق موضوع وجوب القضاء، فيجب القضاء في هذه الحالة، وإن كان معذورا في عدم الإتيان بالواجب في الوقت، ولا يدان بذلك، كما تقدم. [١]

**رابعا: متن المادة البحثية**

**قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور**

يستحيلُ التكليفُ بغيرِ المقدور. وهذا له معنيانِ:

أحدُهما: أنّ المولى يستحيلُ أن يُدينَ المكلّفَ بسببِ فعلٍ أو تركٍ غيرِ صادرٍ منه بالاختيار. وهذا واضحٌ؛ لأنّ[٢]العقلَ يحكَمُ بقبحِ هذهِ الإدانةِ؛ لأنّ حقَّ الطاعةِ لا يمتدُّ إلى ما هو خارجٌ عن الاختيار. [٣]

---

(١)وبهذا، يظهر الوجه في افتراض القول بالتبعية في ثبوت الثمرة؛ إذ لو لم نقل بالتبعية في المقام، لكان الملاك ثابتا في حق العاجز حتى لو قلنا بالاشتراط بوجود القرينة العقلية اللبية على التقييد؛ إذ بورود الخطاب مطلقا كما هو الفرض، ثبتت الدلالتان: المطابقية، وبتبعها الالتزامية على ثبوت الملاك بحق العاجز، فإذا جاءت القرينة العقلية، أسقطت المطابقية عن الشمول لحصة المكلف العاجز، إلا أن ذلك لا يعني سقوط الالتزامية عن هذه الحصة أيضا؛ وذلك أننا لا نقول بالتبعية على الفرض، ما يعني: عدم ظهور الثمرة إلا على القول بالتبعية.

وحيث أننا قلنا بالتبعية بالنسبة الى الخطابات كما مر بالتفصيل في محله، فإن تصوير الثمرة المتقدم الذكر سيكون تاما بالنسبة الينا.

نعم، إشكال آخر في المقام، يتجه نحو عدم الفرق بين القول بالتبعية وعدم القول بها في المقام، إلا أنه يطرح في الدراسات العليا بعونه تعالى.

(٢)دليل المعنى الأول للقاعدة.

(٣)وبدون المسؤولية، وبدون هتك الحرمة، لا إدانة.

والمعنى الآخرُ: أنّ المولى يستحيلُ أن يصدُرَ منه تكليفٌ بغير المقدور في عالم التشريع، ولو لم يرتّبْ عليه إدانةً ومؤاخذةً للمكلّفِ. فليست الإدانةُ وحدَها مشروطةً بالقدرةِ[١]، بل التكليفُ ذاتُه مشروطٌ بها أيضاً.

وتوضيحُ الحالِ في ذلك[٢]: أنّ مقامَ الثبوتِ للحكم يشتملُ ـ كما تقدّمَ ـ على ملاكٍ، وإرادةٍ، واعتبار، ومِن الواضحِ أنّه ليس من الضروريِّ[٣]أنْ يكونَ الملاكُ مشروطاً بالقدرة، كما أنّ بالإمكان[٤]تعلّقَ إرادةِ المولى بأمرٍ غيرِ مقدور؛ لأنّنا لا نريدُ بالإرادةِ إلّا الحبَّ الناشئَ من ذلك الملاك، وهو مهما كان شديداً، يمكنُ افتراضُ تعلّقِه بالمستحيل ذاتاً[٥]، فضلًا عن الممتنع بالغير[٦].

والاعتبارُ إذا لوحظَ بما هو اعتبارٌ[٧]يعقلُ ـ أيضاً ـ أن يتكفّلَ جعلَ الوجوبِ على غيرِ المقدور؛ لأنّ الاعتبارَ سهلُ المؤونةِ، وليس لغواً في هذهِ الحالةِ؛ إذ قد يُرادُ به مجرّدُ الكشفِ بالصياغةِ التشريعيةِ التي اعتادَها العقلاءُ عن الملاكِ والمبادئِ[٨]، ولكنْ إذا لوحظَ الجعلُ والاعتبارُ بما هو

---

(١)بناء على ثبوت هذا المعنى للقاعدة.

(٢)أي: الموقف من المعنى الثاني للقاعدة.

(٣)لاحظ التعبير المستعمل هنا، فهو: «ليس من الضروري».

(٤)ولاحظ التعبير هنا أيضا.

(٥)كالجمع بين النقيضين.

(٦)أي: الممكن ذاتا، الممتنع بسبب عروض ما يمنع من وجوده.

(٧)أي: النحو الأول من نحوي الاعتبار اللذين ذكرناهما في المتن. وهو ما كان الهدف منه مجرد الاخبار بأن الفعل ذو ملاك وإرادة، لا بهدف البعث والتحريك.

(٨)كان المفروض أن يقال: «والإرادة»؛ فإن المبادئ ـ كما تقدم ـ هي الملاك والإرادة، لا الإرادة وحدها لتذكر في عرض الملاك، وكأنهما أمران متباينان كليا.

ناشئٌ من داعي البعثِ والتحريكِ[١]، فمن الواضح أنّ القدرةَ على موردِه تعتبرُ شرطاً فيه؛ لأنّ داعيَ تحريكِ العاجزِ يستحيلُ أن ينقدحَ في نفسِ العاقلِ الملتفت[٢].

وحيثُ إنّ الاعتبارَ الذي يكشفُ عنهُ الخطابُ الشرعيُّ هو الاعتبارُ بهذا الداعي؛ كما يقتضيه الظهورُ التصديقيُّ السياقيُّ للخطابِ[٣]، فلابدَّ من اختصاصِه بحالِ القدرةِ، ويستحيلُ[٤] تعلّقُه بغيرِ المقدور.

ومنْ هنا كان كلُّ تكليفٍ مشروطاً بالقدرةِ على متعلّقِه، بدونِ فرق بينَ التكاليفِ الإلزاميّةِ وغيرها.[٥] وكما يُشترطُ في التكليفِ الطلبيِّ (الوجوبِ، والاستحبابِ) القدرةُ على الفعل[٦]، كذلك يُشترطُ الشيءُ نفسُه في التكليفِ الزجريِّ (الحرمةِ والكراهة)؛ لأنّ الزجرَ عمّا لا يقدرُ المكلّفُ على إيجادِه، أو عن الامتناعِ عنه، غيرُ معقولٍ أيضاً. [٧]

وهكذا، نعرفُ أنّ القدرةَ شرطٌ ضروريٌّ في التكليف[٨]، ولكنّها ليستْ شرطاً ضروريّاً في الملاكِ والمبادئ. ولكنَّ هذا لا يعني: أنّها لا تكونُ شرطاً؛ فإنّ مبادئَ الحكم يمكنُ أن تكونَ ثابتةً وفعليّةً في حالِ القدرةِ

(١)وهو النحو الثاني من الاعتبار.

(٢)أي: الشارع، العاقل؛ بعد التفاته إلى عدم قدرة المأمور على الانبعاث والتحرك.

(٣)وهو ظهور عرفي داخل في حجية الظهور، واعتبار كشفها عن المراد الجدي.

(٤)ولاحظ التعبير هنا: «يستحيل ...».

(٥)إذ التوجيه المتقدم للاشتراط يجري في جميع تلك الأحكام.

(٦)ويستحيل التكليف بغير المقدور.

(٧)لعين ما تقدم في الطلب.

(٨)أي: في الاعتبار على النحو الثاني منه، وهو ما كان بهدف التحريك والبعث.

والعجز على السواء، ويمكنُ أنْ تكونَ مختصّةً بحالةِ القدرةِ[١]، ويكونُ انتفاءُ التكليفِ عن العاجزِ[٢]لعدمِ المقتضى، وعدم[٣] الملاكِ رأساً.

وفي كلِّ حالةٍ من هذا القبيلِ[٤]، يقالُ: إنّ دخلَ القدرةِ[٥]في التكليفِ شرعيٌّ.[٦]وقد تُسمَّى القدرةُ حينئذٍ بالقدرةِ الشرعيّةِ بهذا الاعتبار؛ تمييزاً لذلك عن حالاتِ عدم دخلِ القدرةِ في الملاك؛ إذ يقالُ عندئذٍ: إنّ دخلَ القدرةِ في التكليفِ عقليٌّ، وقد تُسمَّى القدرةُ حينئذٍ بالقدرةِ العقليّة.[٧]

ولا فرقَ في استحالةِ التكليفِ بغيرِ المقدور، بين أنْ يكونَ التكليفُ مطلقاً؛ من قبيل: أنْ يقول الآمرُ لمأموره: (طرْ في السماء)، أو مقيّداً بقيدٍ يرتبطُ بإرادةِ المكلّفِ واختياره[٨]؛ من قبيلِ أن يقولَ: (إنْ صعدْتَ إلى السطحِ، فطرْ إلى السماءِ)؛، فإنّ التكليفَ في كلتا الحالتينِ مستحيلٌ[٩].

والثمرةُ في اشتراطِ القدرةِ في صحّةِ الإدانةِ (المعنى الأوّل) واضحةٌ[١٠]، وأمّا الثمرةُ في اشتراطِ القدرةِ في التكليفِ ذاتِه (المعنى

(١)من الأساس؛ بأن يكون المالك مختصا بالقادر شرعا.

(٢)في هذه الحالة الثانية.

(٣)عطف تفسيري للجملة السابقة مباشرة.

(٤)أي: القبيل الثاني لا الأول،

(٥)أي: اشتراطها في ثبوت التكليف.

(٦)لتدخل الشارع بنفسه في الاشتراط من الأساس؛ بان جعل الملاك خاصا بالقادر.

(٧)وسيأتي معنى آخر للقدرتين في الحلقة الثالثة بعونه تعالى.

(٨)أي: يكون تحقيقه وعدم تحقيقه بيد المكلف؛ لقدرته على الشرط.

(٩)لجريان دليل الاستحالة في الحالتين بلا أي فرق في البين.

(١٠)إذ يكفي عدم الإدانة بناء على الاشتراط ثمرة.

الثاني)، فقد يقالُ إنّها غيرُ واضحةٍ؛ إذ ما دامَ العاجزُ غيرَ مدانٍ على أيٍّ حال[١]، فلا يختلفُ الحالُ، سواءٌ أفترضنا أنّ القدرةَ شرطٌ في التكليفِ، أو نفَيْنا ذلك، وقلنا بأنّ التكليفَ يشملُ العاجزَ؛ إذ لا أثرَ لذلك بعدَ افتراضِ عدمِ الإدانة.

ولكنّ الصحيحَ وجودُ ثمرةٍ على الرغم من أنّ العاجزَ غيرُ مدانٍ على أيِّ حال، وهي تتّصلُ بملاكِ الحكم[٢]؛ إذ قد يكونُ مِن المفيدِ أنْ نعرفَ أنّ العاجزَ هل يكونُ ملاكُ الحكم فعليّاً في حقِّه، وقدْ فاتَهُ بسبب العجز؛ لكيْ يجبَ القضاءُ مثلًا[٣]، أو أنّ الملاكَ لا يشملُه رأساً[٤]، فلَم يَفُتْه شيءٌ[٥] ليجبَ القضاءُ[٦]، أي: أنْ نعرفَ أنّ القدرةَ هل هي دخيلةٌ في الملاك[٧]، أو لا[٨]؟

فإذا جاءَ الخطابُ الشرعيُّ مطلقاً؛ ولم[٩] ينصَّ فيه الشارعُ على قيدِ

---

(١)إشترطنا القدرة في التكليف أم لم نشترط.

(٢)واشتراط القدرة فيه أو عدم الاشتراط.

(٣)بناء على ما ذكرناه من فرضيات، ومنها ما يشير إليه هنا، من أن القضاء فرع فوت واجب ذي ملاك، وإن كان ذلك الفوت بسبب العجز وعدم القدرة.

(٤)بسبب القول باشتراط القدرة في التكليف، فهو قرينة مقيدة كما تقدم في الشرح مفصلا.

(٥)من الملاك.

(٦)إذ المفروض أن الدليل قد قام على وجوب القضاء على من فاته ملاك بالعجز.

(٧)بحيث لا ملاك قد فات العاجز.

(٨)بحيث قد فات العاجز فعل ذو ملاك.

(٩)عطف تفسيري للاطلاق.

القدرةِ، ظهرتْ الثمرةُ؛ لأنّنا إن قلنا باشتراطِ القدرةِ في التكليفِ[١] ذاتِه كما تقدّمَ، كان حكمُ العقل بذلكَ بنفسِه قرينةً على تقييدِ إطلاقِ الخطاب، فكأنّه متوجّهٌ إلى القادر خاصّةً[٢]، وغيرُ شاملٍ للعاجز، وفي هذهِ الحالةِ، لا يمكنُ إثباتُ فعليّةِ الملاكِ في حقِّ العاجزِ، وأنّه قد فاتَه الملاكُ، ليجبَ عليه القضاءُ مثلًا؛ لأنّه لا دليلَ على ذلك؛ نظراً إلى أنّ الخطابَ إنّما يدلُّ على ثبوتِ الملاكِ بالدلالةِ الالتزاميةِ، وبعدَ سقوطِ المدلولِ المطابقيِّ للخطاب[٣]، وتبعيّةِ[٤] الدلالةِ الالتزاميّةِ على الملاكِ للدلالة المطابقيّة على التكليفِ، لا يبقى دليلٌ على ثبوتِ الملاكِ في حقِّ العاجز[٥].

وإنْ لم نقلْ باشتراطِ القدرةِ في التكليفِ، أخذْنا بإطلاقِ الخطابِ في المدلولِ المطابقيِّ والالتزاميِّ معاً[٦]، وأثبتْنا التكليفَ والملاكَ على العاجزِ، وبذلك، يثبتُ أنّ العاجزَ قد فاتهُ الملاكُ[٧]، وإنْ كان معذوراً في ذلك[٨]؛ إذ لا يدانُ العاجز على أيِّ حال[٩].

(١)والجعل والاعتبار.

(٢)من الأساس.

(٣)بالقرينة العقلية التي سببت التقييد في المطلق، وعدم شمول الدلالة المطابقية إلا للقادر.

(٤)أي: وبعد تبعية ... .

(٥)ليصدق موضوع وجوب القضاء، وهو فوت فعل فيه ملاك بسبب العجز.

(٦)بعد عدم قرينة مقيدة تقيد الاطلاق وترفعه عن العاجز.

(٧)فيجب عليه القضاء.

(٨)فوات الملاك عليه بسبب عجزه في الوقت.

(٩)أي: حتى لولم نقل بالاشتراط في مرتبة الملاك، وكان الملاك شاملا له.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال المصنف في الحلقة الثالثة: «والقدرة إنما تكون في مورد يكون الفعل فيه تحت اختيار المكلف، فإن كان خارجاً عن اختياره، فلا يمكن التكليف به، لا إيجاباً، ولا تحريماً، سواء كان ضروريَّ الوقوع تكوينا، أو ضروريَّ الترك كذلك، أو كان مما يقع ولم يقع ـ أي: وقد لا يقع ـ ولكن، بدون دخالة لاختيار المكلف في ذلك، كنبع الماء في جوف الأرض؛ فإنه في كل ذلك لا تكون القدرة محقَّقَة».[١]

تأمل العبارة السابقة، واستفد منها في شرحك للبحث.

**التطبيق الثاني**

قال المحقق النائيني كما في أجود التقريرات: «إن الطلب التشريعي كما ذكرناه هو تحريك عضلات العبد نحو المطلوب بإرادته واختياره، وجعل الداعي له لأن يفعل، ومن البديهي أنه إنما يمكن جعل الداعي في خصوص الفعل الإرادي. . . ، فالمطلوب دائماً هو الفعل الإرادي».[٢]

١ـ راجع ما تقدم في البحث لتشخص مراده ﰲ من «الطلب التشريعي»؟

٢ـ راجع ما تقدم في البحث لتشخص مراده ﰲ من: «الفعل الإرادي»؟

٣ـ بيّن الإرتباط بين هذا الكلام، وبين ما ذُكر في بحث اليوم.

(١)دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، ج١، ص٢٧٢ـ ٢٧٣.

(٢)أجود التقريرات، ج١، ص١٠٢، ١٠٣. موضوع: «الواجب التوصلي والتعبدي ».

### التطبيق الثالث

نريد في هذا التطبيق بيان التفاعل بين المباحث الأصولية، وشدة العلاقة بينها، فلو رجعنا إلى واحد من أبحاث الدليل المحرز الشرعي اللفظي، وهو بحث إثبات الملاك بالدليل، وكذا بحث تبعية الدلالة الإلتزامية للمطابقية وعدمها (ص١٣١) من هذه الحلقة، لوجدنا أنا مثّلنا للثمرة منه بقضية إثبات القضاء وعدمه، فقلنا: لو وصل لنا قوله مثلا: «إذا رأيت هلال شهر رمضان، فصم»، فلم يمكن المكلف الصيام؛ لعجزه، فبناء على القول بعدم تبعية الدلالة الإلتزامية للمطابقية، فإن هذا القول بنفسه يُثبتُ وجوب القضاء بالوجه الذي مضى تفصيله هناك.

فإثبات الملاك بالدليل كما مضى، متفرع على عدم التبعية بين الدلالتين، وبعدما ذكرناه في هذا البحث والثمرة التي ذكرها المصنّف ﷳ هنا، يتضح: أن تلك الثمرة المذكورة في ذلك البحث تتأثر تأثرا مباشرا بما نتخذه من مبنى في بحث اليوم؛ فإن إثبات الملاك بالدليل فرع وجود دليل دال على الملاك حتى في حق العاجز، وإلا فلو كان الملاك خاصا بالقادر، فإنه لن يثبت حينئذ أنه قد فات العاجزَ ملاك يجب تحصيله بالقضاء.

### التطبيق الرابع

يمكن أن يقال: إن من تطبيقات هذا البحث سقوط القضاء في حالات العجز؛ وذلك في ما إذا كان الإنسان عاجزا عن الصيام مثلا بأن كان مضرا له، إلا أنه مع هذا صام، فهل يجب عليه أن يقضي حينئذ، أم لا؟

فلو كان الملاك شاملا للعاجز أيضاً، وقلنا بأن إمتثال الأمر فرع عدم فوت الملاك وإن كان بتحصيله من العاجز، فإن مقتضى ذلك عدم وجوب القضاء في مثل حالتنا؛ بعد امتثاله الأمر، وتحصيله للملاك،

وعدم فوته، بخلاف ما لو قلنا بأن الملاك مختص من أول الأمر بالقادر؛ فإن العاجز في حالة عجزه ليس في صيامه أي ملاك ليكون قد حصّله ليصدق امتثالُه للأمر، فلا يستحق أيَّ ثواب حينئذ، وإن كان من ناحية ثانية لا يجب عليه القضاء أيضاً؛ بعد عدم فوات الملاك.

نعم، هذه الثمرة شأنها شأن الثمرة التي ذكرها المصنّف، فرع غض النظر عن أي دليل آخر، كرواية تثبت أن صوم العاجز مثلا غير مقبول، كما هو الواقع؛ بعد وجود مثل هذه الروايات في ما نحن فيه مثلا.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تعرّضنا في هذا البحث إلى القاعدة الأولى من القواعد التي تعتبر بحثا صغروياً في الدليل العقلي، وهي: قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور، فذكرنا أن لها معنيين، هما:

أوّلا: استحالة الإدانة على فعل أو ترك غير مقدور، وذكرنا الدليل على ذلك، وأنه ادراك العقل لقبح الإدانة مع عدم المسؤولية وعدم حق الطاعة.

ثانياً: استحالة التكليف بغير المقدور، وذكرنا معنى ذلك من خلال توضيح ما يشتمل عليه مقام الثبوت للحكم من الملاك والإرادة والإعتبار، وأن كلا من هذه الأمور الثلاثة لا يشترط فيها القدرة على التكليف، فيمكن أن يكون الملاك في غير المقدور، ويكون مراداً ومحبوباً للمولى، ويعتبره المولى بواسطة الجعل.

٢ـ نعم، هذا إذا كان الجعل والاعتبار محض اعتبار وكشف عن الملاك والإرادة، وأما إذا لوحظ بما هو ناشئ من داعي البعث والتحريك، وهو ما يكشف عنه الخطاب الشرعي بواسطة الظهور

التصديقي السياقي للخطاب، فإن القدرة شرط فيه؛ لاستحالة انقداح داعي تحريك العاجز في نفس الجاعل العاقل الملتفت.

٣ـ الكلام المتقدم كما يجري في التكاليف الإلزامية، يجري في غيرها، وكما يجري في التكليف الطلبي، يجري في الزجري أيضاً.

٤ـ وبهذا ننتهي إلى نتيجة هي: ان القدرة شرط ضروري في التكليف في مرحلة الجعل والاعتبار، ولكنها ليست شرطاً ضرورياً فيه في مرحلة الملاك والمبادئ، بل قد تكون شرطاً فيهما أحياناً؛ فإن مبادئ الحكم يمكن أن تكون فعلية حتى في حال العجز، فتكون القدرة عقلية، بخلاف القدرة الشرعية.

٥ـ ثم نبهنا على أن استحالة التكليف بغير المقدور لا تختص بما إذا كان التكليف مطلقاً، بل هي شاملة أيضاً لما إذا كان مقيّدا بقيد مقدور.

٦ـ ثم انتقلنا إلى ذكر الثمرة من هذا البحث كله، فذكرنا أن الثمرة في اشتراط القدرة في صحة الإدانة واضحة، وأما في اشتراطها في التكليف ذاته، فقد يقال بعدم وضوحها؛ إذ لا أثر لذلك بعد عدم الإدانة.

٧ـ ثم انتقلنا إلى ردّ ذلك التوهم؛ إذ الثمرة موجودة حتى بناء على اشتراط القدرة في الإدانة، ومثّلنا لذلك بقضية وجوب القضاء مثلا في ما لو قلنا بأن المناط فيه هو فوت الملاك، فلو قلنا بشمول الملاك للعاجز عن الصيام وإن لم يكن مدانا، ثبت وجوب القضاء حينئذ، بخلاف ما إذا لم نقل بذلك، وقد مضى تفصيل ذلك كلّه خلال البحث.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ لاستحالة التكليف بغير المقدور معنيان، أذكرهما مع التمثيل.

٢ـ ما معنى أن الملاك والإرادة ليس من الضروري أن يكونا مشروطين بالقدرة؟

٣ـ متى تكون القدرة شرطا في الإعتبار والجعل؟

٤ـ يستحيل تعلق الإعتبار الذي يكشف عنه الخطاب بغير المقدور، ما معنى ذلك؟ وما الدليل عليه؟

٥ـ ما معنى القدرة الشرعية؟ وما معنى القدرة العقلية؟ أذكر مثالا لما تقول.

٦ـ ما هي الثمرة في اشتراط القدرة في صحة الإدانة؟

٨ـ الصحيح: وجود ثمرة في اشتراط القدرة في التكليف على الرغم من أن العاجز غير مدان على أي حال، وضّح ذلك بالتفصيل.

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ إدعى المصنّف في بداية هذا البحث أنه يستحيل التكليف بغير المقدور، ما نوع الدليل الذي ذكره لذلك؟ ولماذا؟

٢ـ إذا كان الشارع يمكن أن يريد المستحيل، ويحبه، فلماذا لم يجعله مقدوراً؟

٣ـ ذهب المصنّف إلى إعتبار القدرة في مرحلة الجعل والإعتبار بداعي البعث والتحريك، فهل يعتبر هذا الحكم العقلي من الدليل العقلي المستقل أم غير المستقل؟

٤ـ ما الغرض الذي كان المصنّف يسعى وراءه عندما ذكر الفقرة التي تبدأ بقوله: «ولا فرق في استحالة. . . »؟

٥ـ هل يمكن أن نردّ الثمرة التي ذكرها المصنّف في اشتراط القدرة في التكليف ذاته بأن نقول: إن وجوب القضاء ما علاقته بوجود الملاك

وعدمه؟! بل الصحيح: أن نبحث في الأدلة، فإن وجدنا دليلاً مثبتا له، أخذنا به، وإلا، أفتينا بعدم الوجوب؟ بيّن ذلك بالتفصيل.

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنّف. بحث: «تبعية الدلالة الإلتزامية للمطابقية»، و: «إثبات الملاك بالدليل».

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٢، ص ٨٠ وما بعدها.

٣ـ الوسائل، الباب ١٨، ١٩، ٢٠ من أبواب من يصح منه الصوم.

٤ـ الهداية في الأصول، ج٢، ص .٣٩

٥ـ أجود التقريرات، ج١، ص١٠٢، ١٠٣موضوع: «الواجب التوصلي والتعبدي».

## البحث رقم (٩١)

## قاعدةُ: إمكان التكليف المَشروط

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «قاعدةُ: إمكان التكليف المَشروط» ص٢٠٣.

إلى قوله: «قاعدة: تنوع القيود وأحكامها» ص٢٠٥.

**ثانيا: المدخل**

لازلنا في البحث الصغروي للدليل العقلي، والذي عبّرنا عنه أيضاً بإثبات القضايا العقلية، وبعد أن انتهينا من القاعدة الأولى من قواعد هذا البحث، ندخل في قاعدة أخرى نسميها بقاعدة إمكان التكليف المشروط.

وما نريد أن نحقق فيه في هذه القاعدة، هو أن القيود والشروط التي تؤخذ في الأحكام، من قبيل الإستطاعة المأخوذة في الحج، هل هي قيودٌ في الحكم بذاته؛ بحيث لو لم تتحقق هذه القيود والشروط، فلا حكم من الأساس؛ فهي قيود وشروط في الوجوب ـ الحكم بالوجوب ـ أم أنها قيود في الواجب (وهو الحج)؛ بحيث يكون الحكم قد صدر، وهو نفسه غير مشروط أو مقيد بشيء، نعم، ما أدّى إليه هذا الحكم (وهو الواجب، أي: الحج)، هو المقيَّدُ والمشروط؟

ذهب البعض إلى الثاني؛ لاستحالة الأوَّل؛ إذ بعد أن جاء قوله تعالى مثلا: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، فمعنى هذا: إن الحكم قد صدر، وثبت، فما معنى كونه مشروطا ومقيدا من حيث الثبوت؟! فيتعين أن الصحيح هو المذهب الثاني، وأن كل الأحكام المشروطة (كالوجوب)، تكون قيودُها راجعةً إلى الواجب لا إلى الوجوب.

ونحن في سياق الكلام عن هذه القاعدة، سنُثبت إمكان أن يكون التكليف والوجوب بذاته مشروطا، فننفي الاستحالة التي ذكرها البعض، وسيكون ذلك عبر إبراز أن الحكم له مرحلتان: مرحلة الجعل، ومرحلة المجعول، والجعل (الحكم) وإن كان لا يمكن تقييده في مرحلة الجعل كما صوّره القائل، إلا أن مرحلة المجعول يمكن أن تكون مقيَّدة، فيكون الحكمُ مقيَّدا بهذا المعنى، على ما سيأتي تفصيله في البحث ذاته.

وبهذا، يظهر أن البحث في ما نحن فيه ـ شأنه شأن البحث في القضية المتقدمة ـ هو بحث في قضية عقلية تركيبية أيضا؛ لأنه بحث في امكان التكليف المشروط واستحالته.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**تمهيد فني للمسألة**

قبل الدخول في تفاصيل المسألة التي نحن فيها وما فيها من مطالب، لابد من تقديم مدخل فني لها؛ يقدم لنا بعض المطالب التصورية للمسألة محل الكلام:

**١. مصطلحا: (الجعل) و(المجعول)**

للحكم الشرعي مرحلتان كليتان، هما: مرحلة الجعل، ومرحلة المجعول، وهما مرحلتان محوريتان في توضيح القاعدة العقلية التي نحن بصدد الكلام عنها، وتحقيق الحال فيها، فما المقصود بكل منهما؟

**أ. الجعل**

أما الجعلُ، فالمقصود به مفاد الخطابات الشرعية التي يصدرها الشارع، ما يعني: أنه ما تقدم في النقطة السابقة باصطلاح (الوجوب)؛ فهو وجوب الحج على المستطيع، الذي هو مفاد قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى

النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، وجعل الشارع لوجوب الصلاة هو مفاد قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾.

**ب. المجعول**

وأمّا المراد بالمجعول، فهو: وصول الحكم الصادر الى مرحلة الفعلية، والثبوت في عهدة المكلّف؛ بتحقق كل ما له علاقة بهذه الفعلية، من موضوع، ومن قيود أخذت وشروط في هذا الموضوع حين عملية الجعل؛ فثبوت وجوب الصلاة على زيد الواجد لجميع الشرائط والقيود فعلًا هو المقصود بالمجعول.

**٢. السؤال المطروح في المسألة محل البحث**

من الواضح أن الشارع قد أخذ شروطا مختلفة في خطاباته الشرعية المفيدة للأحكام المختلفة، والذي يظهر من ذلك، هو أن تلك الشروط هي شروط للوجوب والحكم والجعل والتشريع، ما شئت فعبر، فالاستطاعة في المثال السابق تكون شرطاً للوجوب على القول، فهل يؤخذ بهذا الظاهر؟ أم أن هناك ما يمنع عقلا عن ذلك، فتكون تلك الشروط شروطا للواجب.

وأما السؤال المطروح في المسألة محل البحث بصورته المشهورة المعروفة، فهو: هل يمكن جعل (الوجوب) مشروطاً بشرط ما، أم أن من المستحيل ذلك؟

هذا هو السؤال الذي نحاول إيجاد جواب ناجع عنه في هذا البحث.

**جواب السؤال المطروح في المسألة**

وأما الجواب عن السؤال المطروح في المسألة، فيمر بما يلي:

**التمييز بين الجعل والمجعول**

مر بنا في التمهيد المتقدم بيان المراد من كل من الجعل والمجعول، ولكن المسألة محل البحث تحتاج الى توضيح أكثر مما مر في ذلك التمهيد، فنقول:

تقدم عملية تشريع الحكم الشرعي تمر بمرحلتين كليتين: مرحلة الثبوت ومرحلة الإثبات، وأننا لو أخذنا عملية تشريع الوجوب مثالا، لرأينا أن مرحلة الثبوت تشتمل على ثلاثة عناصر، وهي: الملاك، والارادة، والاعتبار، ولابد في المقام من التركيز على العنصر الأخير، مع أننا ركزنا عليه حين تكلمنا عن عملية التشريع، وفصلنا فيه الكلام كثيرا، وكان بعض ما ذكرناه هناك وفي مسألة جعل الحكم على نهج القضية الحقيقية والقضية الخارجية ما يلي:

عندما يكون ملاك في عمل ما، وتتعلق إرادة الشارع بالاتيان به، تصل النوبة الى عنصر الاعتبار، الذي هو مجرد عنصر وعمل تنظيمي يقوم به العقلاء من المشرعين، فيعتبر المولى الحكم ويجعله بصياغة تشريعية تبرز إرادته.

وفي هذه المرحلة، يجعل المولى الحكم على نهج القضية الحقيقية، كما تقدم؛ وذلك بأن يفترض المولى كلَّ الخصوصيات والقيود التي يريد إناطة الحكم بها، ثم يجعل الحكم منوطا بها، فيقول مثلا: «إذا استطاع الانسان، وكان صحيح البدن، مُخَلّى السّربِ، وجب عليه الحج».

والخلاصة: الموضوع في جعل الحكم واعتباره وتشريعه على نحو القضية الحقيقية يؤخذ مقدرا ومفترضا؛ أي: يقدِّر الجاعل الموضوع ويفترضه، ثم يصب الحكم بالصياغة القانونية الجعلية على هذا الموضوع

المقدّر المفروض بكل تفاصيله وقيوده وشروطه، فيجعله في عهدة المكلف.

### تحقق الجعل بمجرد الاعتبار دون المجعول

ولو تأملنا هذا العمل الذي صدر من الشارع (وهو عملية الجعل والاعتبار)، لوجدنا أن هناك شيئا قد تحقق بالفعل ووُجد بذلك العمل بمجرد صدوره ولو على نحو القضية الحقيقية كما تقدم، وبغض النظر عن تحقق ما افتُرض وقُدِّر حين الجعل في الخارج، وهذا الشيء هو نفس الجعل، الذي يُعتبر في قوة قضية شرطية، شرطها القيود المفترضة من قبل الشارع كلها، وجزاؤها ثبوت الحكم، ولكن، هناك شيء قد لا يكون متحققا فعلا، وإنما يتحقق إذا وُجد في الخارج مستطيعٌ، صحيحٌ، مخلّى، وهو الوجوب على هذا أو ذلك من المكلفين، الذي يمثل فعلية الجزاء في تلك القضية الشرطية؛ إذ من الواضح أن فعلية الجزاء في كل قضية شرطية تابعة لفعلية الشرط وتحققه في الخارج، فما لم تتحقق تلك القيود والشروط كلها في الخارج، لا يكون الوجوب فعليا في ذمة المكلف، ويسمى الوجوب الفعلي بالمجعول.

والزبدة: ما تحقق فعلا هو الجعل؛ لأنه موقوف على مجرد وجود الشروط والقيود في عالم اللحاظ والتصور، وأما ما لم يتحقق بعد، فهو المجعول؛ لأن المجعول لا يولد بولادة الجعل والتشريع؛ إذ هو معلول لوجود جميع ما أخذ مفروضا من القيود والشروط في الحكم في عالم الخارج، فإذا وجدت، تحققت الفعلية، التي نسميها مرحلة المجعول.

### نسبة قيود الحكم وشروطه الى كل من الواجب والوجوب

بما تقدم، أصبح من الممكن أن نقول: إن الجعل يتقوم بافتراض

القيود وتصورها؛ إذ لو لم يتصور المولى الاستطاعة والصحة مثلا لما أمكنه أن يجعل تلك القضية الشرطية، بينما تلك القيود بالنسبة للمجعول والفعلية بمثابة العلة؛ إذ يدور المجعول مدار وجود القيود خارجا اثباتا ونفيا كما تقدم قبل قليل، وأما الجعل، فقد تبين أنه موجود قبل تحقق هذه القيود في الخارج.

**إمكان التكليف المشروط، واندفاع القول باستحالة الحكم المشروط**

الذي تقدم من المطالب، أصبح من الممكن الآن أن يكون أساس قولنا بأن الحكم المشروط ممكن؛ ولكن، شريطة أن يكون مقصودنا بالحكم مرحلة المجعول لا الجعل؛ إذ تقدم أن تحقق الحكم منوط بتحقق القيود التي لوحظت وافترضت حين الجعل خارجا، فلا وجود للحكم بمعنى المجعول قبل ذلك؛ فقد عرفنا أن المجعول يمكن أن يكون مشروطا، سواء أكان حكما تكليفيا، كالوجوب، والحرمة، أو وضعيا، كالملكية، والزوجية.

وبذلك يندفع مدعى من يذهب الى أن الحكم المشروط غير معقول؛ بتوجيه أن الحكم فعل للمولى، وهذا الفعل يصدر ويتحقق بمجرد إعمال المولى لحاكميته، ومولويته، ومشرِّعيَّته ، فأيُّ معنى للحكم المشروط؟!

ووجه الاندفاع: إن ما يتحقق بمجرد إعمال المولى لحاكميته، ومولويته، ومشرِّعيَّته، إنما هو الجعل، لا المجعول، والحكم المشروط هو المجعول دائما.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**قاعدة إمكان التكليف المشروط**

مرَّ بنا أنّ مقامَ الثبوتِ للحكم يشتملُ على عنصرٍ يُسمَّى بالجعل

والاعتبار[١]، وفي هذهِ المرحلةِ يُجعلُ الحكمُ على نهج القضيّةِ الحقيقيّة، كما تقدَّم؛ فيفترضُ[٢] المولى كلَّ الخصوصياتِ والقيودِ التي يريدُ إناطةَ الحكمِ بها، ويجعلُ الحكمَ منوطاً بها، فيقولُ مثلًا: إذا استطاعَ الإنسانُ، وكانَ صحيحَ البدنِ، مخلَى السرب[٣]، وجبَ عليه الحجُّ.

ونحنُ إذا لاحظْنا هذا الجعلَ، نَجدُ هناكَ شيئاً قد تحقّقَ بالفعل، وهو نفسُ الجعلِ، الذي يُعتبرُ في قوّةِ قضيّةٍ شرطيّةٍ؛ شرطُها القيودُ المفترضةُ، وجزاؤُها ثبوتُ الحكم، ولكنْ، هناكَ شيءٌ قدْ لا يكونُ متحقّقاً فعلًا، وإنّما يتحقّقُ إذا وُجدَ في الخارج مستطيعٌ، صحيحٌ، مخلىً[٤]، وهو الوجوبُ على هذا أو ذاك[٥]، الذي[٦] يمثِّلُ فعليةَ الجزاء في تلكَ القضيّةِ الشرطيّةِ؛ فإنّ فعليّةَ الجزاء في كلِّ قضيّةٍ شرطيّةٍ تابعةٌ لفَعليّةِ الشرطِ، فما لمْ تتحقّقْ تلكَ القيودُ، لا يكونُ الوجوبُ فعليّاً، ويسمَّى الوجوبُ الفعليُّ بالمجعول.

ومنْ هنا، أمكنَ التمييزُ بين الجعلِ والمجعول؛ لأنّ الأوّلَ موجودٌ منذُ البدايةِ[٧]، والثاني لا يوجَدُ إلّا بعدَ تحقُّق القيودِ خارجاً، والقيودُ بالنسبةِ إلى المجعولِ بمثابةِ العلّةِ، وليستْ كذلكَ بالنسبةِ إلى الجعلِ؛ لأنّ الجعلَ

---

(١)وهو ثالث عناصر مرحلة الثبوت من مرحلتي الجعل والتشريع.

(٢)هذه كيفية جعل الحكم على نهج القضية الحقيقية.

(٣)هذه مجرد أمثلة للشروط والقيود المأخوذة في جعل الحج، وإلا، فهو لا ينحصر بهذه الشروط كما هو واضح.

(٤)أي: إذا تحققت القيود المأخوذة في الجعل.

(٥)من المكلفين.

(٦)أي: الوجوب.

(٧)أي: بمجرد الفرض.

متحقّقٌ قبلَ وجودِها خارجاً.

نعم، الجعلُ يتقوّمُ بافتراضِ القيودِ وتصوُّرِها؛ إذ لو لمْ يتصوَّر المولى الاستطاعةَ، والصحّةَ، مثلًا، لما أمكنَهُ أن يجعلَ تلكَ القضيّةَ الشرطيّةَ، وبذلكَ، تعرفُ أنَّ الجعلَ متقوّمٌ بلحاظِ القيودِ وتصوُّرِها ذهناً، والمجعولَ متقوّمٌ بوجودِ القيودِ خارجاً، ومترتّبٌ عليها؛ من قَبيل ترتُّبِ المعلولِ على علّتِه.[١]

وعلى هذا الأساسِ، نعرفُ أنَّ الحكمَ المشروطَ ممكنٌ، ونعني بالحكمِ المشروطِ: أنْ يكونَ تحقُّقُ الحكم منوطاً بتحقّقِ بعضِ القيودِ خارجاً[٢]، فلا وجودَ له قبلَها؛ فقد عرفْنا أنّ المجعولَ يمكنُ أنْ يكونَ مشروطاً، سواءٌ كان حكماً تكليفيّاً، كالوجوبِ والحرمةِ، أو وضعيّاً، كالملكيّةِ والزوجيّة.

وبذلكَ، يندفعُ ما قدْ يقالُ: من أنّ الحكمَ المشروطَ غيرُ معقول؛ لأنّ[٣] الحكمَ فعلٌ للمولى، وهذا الفعلُ يصدرُ ويتحقّقُ بمجرّدِ إعمالِ المولى لحاكميّتِه[٤]، فأيُّ معنىً للحكم المشروط؟

ووجهُ الاندفاعِ: أنّ ما يتحقّقُ كذلك إنّما هو الجعلُ لا المجعولُ، والحكمُ المشروطُ هو المجعولُ دائماً.

---

(١)إذ وجوده بوجودها، وعدمه بعدمها.

(٢)لا نقصد أن المجعول يتحقق بمجرد تحقق بعض القيود، وإنما المقصود: إن المجعول لا يتحقق إلا بتحقق بعض القيود، وهي جميع القيود التي أخذت مفترضة التحقق حين الجعل.

(٣)هذا توجيه ما ادعي من عدم معقولية الحكم المشروط.

(٤)بالجعل والتشريع.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال المصنف في خارج بحثه الشريف:

«قد وقع الإشكال في مقامين:

المقام الأول: في إمكان الوجوب المشروط عقلاً؛ وفي مقام الثبوت، أي: في معقوليته في نفسه، بقطع النظر عن ألسنة الأدلة الكاشفة في الآيات والروايات [عالم الإثبات والإبراز]؛ حيث يقال بعدم معقولية الوجوب المشروط، بل الوجوب دائما مطلق، وإنما الإشتراط دائما يكون في الواجب».[1]

تأمل العبارة السابقة، وحاول أن تستفيد منها بهدف الحصول على بعض المعلومات النافعة في المقام، من قبيل:

١ـ ما هو محل الكلام في هذا البحث؟

٢ـ ما الهدف من وراء هذا البحث؟

٣ـ ماذا يترتب على إثبات إمكان الوجوب المشروط؟

**التطبيق الثاني**

لهذا البحث علاقة مباشرة ببعض ما سيأتي من بحوث، كبحث المسؤولية قبل الوجوب، وبحث زمان الوجوب والواجب، وستتبين هناك ثمرة هذا البحث الذي بين أيدينا، فالرجاء ملاحظة ما سنذكره هناك إن شاء الله تعالى، ثم محاولة ربطه بما نحن فيه.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تكلّمنا في هذا البحث على دفع ما ذكره البعض من أن القيود

---

(١)بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٥، ص٣٧.

والشروط المأخوذة في الحكم يتعين أن تكون مأخوذة في المكلف به، أي: الواجب، لا في ذات التكليف ـ كالوجوب ـ لو كان الحكم هو الوجوب مثلا.

٢ـ ذكّرنا بما قلناه سابقاً؛ من أن هناك مرحلة في الحكم تسمى الجعل، كما ذكرنا أن هناك مرحلة أخرى للحكم تسمى المجعول، وبينا المراد منها.

٣ـ وأوضحنا علاقة كل من الجعل والمجعول بالقيود؛ وأن الجعل متقوم بلحاظ القيود وتصورها، بينما المجعول متقوم بتلك القيود بوجودها الخارجي.

٤ـ وبذلك، يتبين إمكان الحكم المشروط بمعنى: أن يكون تحقق الحكم وثبوته منوطاً بتحقق تلك القيود خارجاً، فلا وجود له قبلها، أي: بمعنى المجعول والفعلية، فاندفع ما ذكره البعض.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ ما المراد بالجعل؟ وما المراد بالمجعول؟ وما الفرق بينهما؟

٢ـ ما معنى: أن القيود بالنسبة إلى المجعول بمثابة العلة؟

٣ـ ما الفرق بين الجعل والقيود المأخوذة في الحكم؟

٤ـ ما المقصود بالحكم المشروط؟ وما الدليل على إمكانه؟

٥ـ ما الدليل الذي ذُكر لعدم إمكان التكليف المشروط؟

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ ما الهدف من هذا البحث؟ وما نوع الدليل الذي استعمله المصنّف ﵀ للوصول إليه؟ لاحظ محل البحث.

٢ـ ما المقصود بالحكم المأخوذ في عنوان البحث؟ لماذا؟

٣ـ هل كانت النتيجة النهائية للبحث هي: أن القيود والشروط المأخوذة في الحكم هي قيود وشروط للواجب؟ أم الوجوب؟ أم لا شيء منهما؟ لاحظ عنوان المسألة.

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثانية والثالثة للمصنّف قدس سره.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٥، ص٣٧.

٣ـ مطارح الأنظار، ص٥٣.

## البحث رقم (٩٢)
## قاعدةُ: تنوُّعُ القيود

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «قاعدة: تنوُّعُ القُيود» ص٢٠٥.

إلى قوله: «القيودُ المتأخرةُ زمانا عن المُقيَّد» ص٢١١.

**ثانيا: المدخل**

وقبل الدخول في تفاصيل هذا البحث، لابد من تقديم تمهيد يضع أيدينا على بعض المبادئ التصورية، فنبين فيه ما يلي:

**١. مصطلحا: (الوجوب) و(الواجب)**

من جملة أهم المباحث التصورية التي يعتمد عليها توضيح ما نحن فيه من قاعدة عقلية هو التمييز بين مصطلحي: (الوجوب) و(الواجب)، وهو ما سنرى أهميته عمليا عند الخوض في تفاصيل المسألة وما وقع فيها من اختلاف بين الأصوليين.

**أ. الوجوب**

أما الوجوب، فالمقصود به الحكم الشرعي نفسه، وهو ما كنا نقول عنه أحيانا أن له متعلقا يجعله المولى في عهدة المكلّف، كوجوب الصلاة، والجهاد، والخمس، وغيرها من الأحكام مثلا، وأن له موضوعا، أو ما نعبر عنه أحيانا بمتعلق المتعلق، وهو جميع ما يدخل في فعلية هذا الحكم.

والحكم الشرعي كالوجوب هو مدلول الخطابات الشرعية، فهو العمل الذي يقوم به الشارع، كجعله سبحانه وتعالى لوجوب الصيام على المكلّف بشروط معينة، المستفاد من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ

تَتَّقُونَ﴾.[1]

**ب. الواجب**

وأما الواجب، فهو متعلق الحكم بالوجوب مهما كان نوع ذلك المتعلق، كالصلاة في الاية المباركة المتقدمة الذكر، وكالحج في قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[2] مثلا.

ومن الواضح أن الواجب لما كان متعلَّقا للوجوب، فهو المطلوب من المأمور، وهو المخاطب بذلك الخطاب الشرعي، ومن جُعل في ذمته ذلك المتعلق.

**٢. تنوُّعُ القيود**

القيود المأخوذة في التكاليف متنوعة ومختلفة، فقد تكون قيودا للوجوب، وذات الحكم، كقيد الإستطاعة والزوال بالنسبة للحج والصلاة، وقد تكون قيودا للواجب دون الوجوب، كالطهارة بالنسبة للصلاة، وقد تكون قيودا للواجب والوجوب كليهما في نفس الوقت، كالزمان مثلا في نهار شهر رمضان؛ فإنه قيد للوجوب والواجب على السواء.

ولتوضيح هذه النقطة، ومع أخذ الوجوب مثالا، نقول:

ما أوجبه الشارع، من حج، وصوم، وصلاة، وخمس، وغير ذلك من الواجبات يمر بثلاث مراحل، وهي:

**الأولى: مرحلة الجعل والتشريع**

وقد تقدم الكلام عنها بالتفصيل في البحث السابق؛ إذ قلنا: إن الشارع يجعل الحكم على نحو القضية الحقيقية؛ فيأخذ جميع ما له دخل في

---

(١)البقرة: ١٤٣.

(٢)آل عمران: ٩٧.

الحكم، ويتصوره، ثم يصدر الحكم بصياغة قانونية اعتبارية جعلية.

**المرحلة الثانية: مرحلة المجعول**

وقد تقدم أنها مرحلة فعلية التكليف وثبوته في عهدة المكلف بفعلية موضوعه، وما أخذ فيه من قيود وشروط، وتحققها خارجاً.

**المرحلة الثالثة: مرحلة الامتثال**

وهي مرحلة إيجاد متعلق التكليف، أي: الواجب، في الخارج، وهي المرحلة التي تبدأ بعد المرحلة الثانية المتقدمة، فوجوب الصلاة بعد أن يصبح فعلياً على زيد بفعلية جميع ما افترض في جعله خارجاً، فإنه يقتضي منه أن يتحرك لإيجاد متعلقه، وهو الصلاة.

وهناك بعض القيود تتوقف عليها كل مرحلة من المرحلتين الأخيرتين، وعليه، فالقيود الدخيلة في الواجبات الشرعية يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

**الأول: القيود الوجوبية**

وتسمى أيضا بالمقدمات الوجوبية، وهي: المقدمات الدخيلة في المرحلة الثانية المتقدمة الذكر، أي: مرحلة الفعلية، أي: فعلية الوجوب كما فيما نحن فيه؛ بعد أن أخذناه مثالا، والتي بدون تحققها خارجاً لا يصبح الوجوب فعلياً.

**الثاني: القيود الوجودية**

وتسمى أيضا بالمقدمات الوجودية، وهي: القيود التي تتوقف عليها المرحلة الثالثة من المراحل الثلاثة المتقدمة الذكر، أي: مرحلة امتثال التكليف، وإيجاد متعلقه خارجاً من قبل المكلف، بحيث لو لم يأت بها المكلف، لم يتمكن من امتثال التكليف.

وبهذا، يتضح الوجه في تسمية هذه القيود والمقدمات بالوجودية؛ فإنها ممّا يتوقف عليه وجود الواجب، وتحققه خارجاً.

**الثالث: القيود الوجوبية الوجودية**

وتسمى أيضا بقيود الوجوب والواجب؛ من قبيل: زوال الشمس، فهو قيد للوجوب؛ فلا فعلية لحكم وجوب صلاة الظهر إلا بتحقق الزوال، وهو قيد للواجب أيضا؛ . من جهة أن الواجب هو أن تكون الصلاة بعد تحقق الزوال، أي: مقيدة بالزوال.

وكذلك شهر رمضان مثلا؛ فهو قيد للوجوب والفعلية، وهو قيد للواجب في الوقت نفسه؛ حاله في ذلك حال الزوال بالضبط.

**٣. السؤال الرئيسي المطروح في المقام**

والسؤال الذي نريد الوصول إلى جوابه في هذا البحث الذي يضم جملة من العناوين، هو: أن العقل هل يحكم بلزوم تحصيل هذه القيود، أم لا يحكم؟ وإن كان يحكم بذلك، فهل يحكم بالجميع؟ أم في بعض دون آخر؟ وما هو هذا البعض إن كان؟ ولماذا يحكم فيه دون غيره؟

**٤. الشروع بأنواع القيود**

ولمّا كان الكلام في أحكام القيود المتنوعة، فلابد أن نتكلم أوّلا في أنواع هذه القيود، مع التمثيل لكل واحد منها، وهذا ما سنتناوله أول هذا البحث.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**١. تنوع القيود والمقدمات**

**قيود الجعل، وقيود المجعول**

حينما يقول الشارع: «إذا زالت الشمس، فصلِّ متطهرا»، فالجعل

يتحقق بنفس هذا الانشاء كما تقدم؛ إذ هو تشريع الوجوب على نهج القضية الحقيقية كما قلنا، وأما المجعول، الذي عبرنا عنه بالفعلية، أو بوجوب الصلاة فعلا، ودخولها في عهدة هذا أو ذاك من المكلفين بحيث يجب عليهم المبادرة الى فعلها، فمن الواضح أنه مشروط بالزوال، ومقيد به؛ ولهذا، فلا وجوب فعلي، ولا فعلية، ولا وجوب للمبادرة الى الصلاة متطهرا قبل الزوال.

**قيود الواجب**

وفي التشريع الصادر المتقدم الذكر، نلاحظ قيدا آخر، وهو الطهارة، وهذا القيد ليس قيدا للوجوب المجعول، أي: ليس قيدا للفعلية؛ لوضوح أن الشمس إذا زالت، وكان الانسان مُحدثا غير متطهر، وجبت عليه الصلاة فعلا أيضا، أي: كانت الفعلية متحققة قبل التطهُّر أيضا.

إذا: الطهارة ليست قيدا من قيود الفعلية، فهي قيد لأي شيء؟

والجواب:

هي قيد لمتعلق الوجوب، أى: لما تعلق به الوجوب وصب عليه، وهو (الواجب)، وهو (الصلاة) في ما نحن فيه.

**المقصود بكون شىء قيدا للواجب**

عندما يأخذ المولى شيئا، ويعتبره قيدا للواجب، ومقدمة له، فإن معنى ذلك ثلاثة أمور:

**أ ـ تحصيص الواجب بواسطة القيد**

هذا هو الأمر الأول الذي يترتب على أخذ المولى شيئا واعتباره قيدا للواجب، ومقدمة له، وهو تحصيص الواجب بواسطة القيد.

وإليك التفصيل:

حينما أمر المولى بالصلاة، وأوجبها على المكلفين، فهو إنما أمر بحصة خاصة من الصلاة، لا بها كيفما اتفقت؛ إذ أن الصلاة لها حصتان؛ فإنها تارة تقع مع الطهارة، وأخرى بدونها، فاختار المولى الحصة الاولى من الحصتين، وأمر بها، ولم يأمر بكلي الصلاة.

وحينما نحلل الحصة التي اختارها المولى وأوجبها، فإننا سنجد أنها تشتمل على مركب بعنصرين ، وهما:

العنصر الأول: الصلاة

العنصر الثاني: التقيُّدُ بالطهارة

أي: كون الصلاة المأمور بها يجب أن تكون مقارنة للطهارة، متقيدة بها.

وعلى هذا، فالأمر الصادر من الشارع بجعل الصلاة، إنما هو أمر بهذين العنصرين، فهو أمر بالصلاة، وأمر بالتقيُّد. فالأمر بالصلاة أمر بها بالإضافة الى الأمر بالتقيُّد.

الذي نصل إليه من خلال الكلام السابق، هو أن معنى أخذ الشارع شيئا قيدا ومقدمة في الواجب (الذي قلنا: إنه متعلق الوجوب، وما أدخله الشارع في العهدة): إنما هو قيامه بعملية تحصيص الواجب بواسطة ما أخذه قيدا؛ إذ به يجعل الواجب ذا حصتين؛ وعندما يأمر المولى بالواجب حينئذ، فإنما يكون أمرا به بما هو مقَيَّدٌ بذلك القيد، أي: أمر بالحصة الخاصة من ذلك الواجب، وهي الصلاة متطهرا في مثالنا.

**ب ـ تعلق الأمر بذات الواجب، وبالتقيد**

وهذا هو الأمر الثاني الذي نستكشفه من أمر المولى بالواجب المقيد؛ فإن الأمر بالمقيَّد أمر بذات الواجب المقيَّد، وهو الصلاة في ما نحن فيه،

وأمرٌ بالتقيد، أي: بأن تكون تلك الصلاة مقيدة بالقيد ومتصفة به، كما تقدم قبل قليل، وليس هناك أمر بالقيد بذاته، وإنما بذات الصلاة مع التقيد بالطهارة، لا بالطهارة نفسها وبذاتها.

**ج ـ نسبة القيد إلى التقيّد ليست كنسبته إلى ذات الواجب (المقيَّد)**

وهذا ثالث الأمور التي تترتب على أخذ المولى قيدا في الواجب؛ إذ لو تأملنا المثال السابق، وما تقدم في النقطتين المتقدمتين، لوجدنا أننا عندما نلاحظ الطهارة مع ذات الصلاة، أي: طبيعة الصلاة الخالية من القيد والتقيد، لا نجد أن إحداهما علَّة للاخرى، أو جزء العلة لها؛ فذات الصلاة لا علاقة لها وجودا ولا عدما بالطهارة، وكذا بالنسبة الى الطهارة؛ فإنها لا علاقة لها بذات الصلاة كما هو واضح.

ولكن، حينما نلاحظ الطهارةَ مع (تقيُّد) الصلاة بها، نجد أن الطهارة علَّة لهذا (التقيُّد)؛ لوضوح أنه لولا الطهارة، لما وُجدت الصلاةُ مقيَّدةً ومقترنة بالطهارة.

هذا كله بالنسبة الى نسبة قيود الوجوب الى الواجب، وبالنسبة الى نسبة قيود الواجب الى الواجب.

**قيود الوجوب والواجب**

تقدم أن من القيود ما يكون قيدا خاصا بالوجوب، ومنها ما يكون خاصا بالواجب، ومنها ما يكون قيدا للاثنين في الوقت نفسه؛ كشهر رمضان، الذي هو قيد لوجوب الصيام وفعليَّته، فلا وجوب فعليّا للصيام بدون حلول الشهر الكريم، وهو ـ أيضا ـ قيد للصيام الواجب، بمعنى: أن الصوم المأمور به هو الحصة الواقعة في ذلك الشهر خاصة.

وبموجب كون الشهر قيدا للوجوب والفعلية، فالفعلية تابعة لوجود

هذا القيد، وتحققه في الخارج، وبموجب كونه قيدا للواجب، يكون الوجوب متعلقا بالمقيَّد به، أي: أن الامر متعلق بذات الصوم، وبتقيُّده بأن يكون في شهر رمضان؛ كما تقدم قبل قليل في المعاني الثلاثة التي تترتب على أخذ الشارح شيئا قيدا في الواجب.

### أحكام القيود المتنوعة

#### تشخيص الضابط في كون القيد مما يلزم تحصيله أو لا

تقدم المراد بقيود الواجب، وما نرومه الان هو تشخيص الضابط في كون القيد مما يلزم تحصيله أم لا، فنقول:

لا شك في أن الواجبات تشتمل على نوعين من القيود:

أحدهما: قيود يلزم على المكلف تحصيلها؛ بمعنى: أنه لو لم يحصلها، لاعتُبر عاصيا للأمر بذلك الواجب، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، فلو لم يحصل المكلف الطهارة، بأن لم يصل من الأساس، أو صلى ولكن بدون طهارة، فإنه يستحق العقوبة والاثم لعدم إتيانه بالصلاة المطلوبة.

والاخر: القيود التي لا يلزم على المكلف تحصيلها؛ بمعنى: أنه لو لم يأت بها المكلف، وبالتالي، لم يأت بالواجب، فإنه لا يعتبر عاصيا، ولا يستحق العقوبة والإثم؛ كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج.

هذه الظاهرة أمر مسلم لا يحتاج الى البحث.

وما ينبغي البحث فيه في ما نحن فيه، هو تشخيص الفرق بين النوعين المتقدمين من القيود؛ بحيث يمكن بالتبع تشخيص الضابط في كون القيد ممّا يلزم تحصيله، أو لا يلزم.

#### يجب تحصيل قيود الواجب دون الوجوب

والصحيح أن الضابط في المقام، هو أن كل ما كان قيدا لنفس

الوجوب، أي: للفعلية، فلا يجب تحصيله، ولا يكون المكلف مسؤولا عن إيجاده من قبل ذلك الوجوب؛ لأنه ما لم يوجد القيدُ، لا وجود للوجوب الفعلي، وإنما هو مجرد حكم بالوجوب، أي: مجرد جعل للوجوب، وهو المرحلة الأولى من المراحل الثلاثة التي تقدمت في التمهيد.

**قيود الواجب على نحوين**

وكلما كان القيد قيدا لمتعلَّق الوجوب، أى: للواجب، فهذا يعني: أن الوجوب قد تعلق بالمقيَّد؛ كما تقدم في النقاط المتقدمة، أى: بذات الواجب، وبالتقيُّد بالقيد المذكور، وحينئذ، يلاحظ هذا القيد، إذ يمكن أن يكون بأحد نحوين:

**الأول: أن يكون قيدا في الوقت نفسه للوجوب والفعلية أيضا**

والقيد على هذا النحو لا يكون المكلف فيه مسؤولا عقلا من قبل ذلك الوجوب عن إيجاده، وإنما هو مسؤول متى ما وُجد القيدُ عن إيجاد ذات الواجب، وإيجاد تقيُّده بذلك القيد.

والخلاصة: بدون ذلك القيد، لا فعلية، وحيث لا فعلية، لا واجب يجب الإتيان به، ليجب الاتيان بالقيد تبعا لوجوب الإتيان بالمقيَّد.

**الثاني: أن لا يكون قيدا في نفس الوقت للوجوب والفعلية أيضا**

وإن لم يكن قيد الواجب قيدا للوجوب أيضا، بل كان قيدا للواجب لا غير، فهذا يعني: أن الوجوب فعليٌّ حتى لو لم يوجَد هذا القيد، أي: حتى قبل وجود هذا القيد وتحققه في الخارج، وإذا كان الوجوب فعليا كما في هذا النحو من القيود والمقدمات، فالمكلف مسؤول عن امتثال ذلك الواجب الفعلي؛ أي: بالاتيان بمتعلَّقه، وهو المقيَّد بالقيد، ما يعني:

أنه يكون عليه عقلا أن يوفر القَيد لكي يوجِدَ المقيَّد الواجب عليه.

**خلاصة الموقف من المسؤولية تجاه القيود المتنوعة**

ومما سبق، يمكن أن نستخلص ما يلي:

أ ـ كلما كان القيد قيدا للوجوب (الفعلية) فقط، فلا يكون المكلف مسؤولا عن إيجاد القيد.

ب ـ كلما كان القيد قيدا للواجب فقط، فالمكلف مسؤول عن إيجاد القيد.

ج ـ كلما كان القيد قيدا للوجوب وللواجب معا، فالمكلف غير مسؤول عن إيجاد القَيد؛ بعد عدم الفعلية هنا أيضا؛ والحال أنه لا يكون مسؤولا عن إيجاد القيد والتقيُّد إلا حينما يكون القيد موجودا، لكي تتحقق الفعلية، ولو كانت الفعلية متحققة، فأي قيد بقي غير متحقق لكي يتحرك نحو إيجاده؟![1]

**نتيجة ضم النتائج السابقة لنتائج قضية استحالة التكليف بغير المقدور**

وإذا ضممنا إلى النتائج المتقدمة ما تقدم من نتائج قضية استحالة التكليف بغير المقدور، وهي:

أـ اشتراط القدرة في مرتبة الإدانة؛ فحيث لا قدرة، لا إدانة.

---

(١)نعم، يجب عليه الاتيان بالقيد من زاوية أخرى؛ فمثلًا: دخول شهر رمضان قيد للوجوب والواجب معاً كما تقدم، فلا يصبح وجوب الصوم فعليّاً إلّا بدخول شهر رمضان، وبعد دخول هذا الشهر، لا يكفيه إيجاد ذات الصوم بدون التقيّد بهذا القيد، بمعنى: إنه يجب عليه أن يصوم في هذا الشهر، ولا يجوز له أن يؤخر الصوم إلى ما بعده، وبعبارة أخرى: يلزمه الإتيان بالصوم مع التقيّد بهذا القيد، وذلك بأن يصوم صوماً مقترنا بهذا الشّهر.

ب ـ اشتراط القدرة في التكليف، أي: في مرتبة الجعل والاعتبار، ما دام بهدف التحريك والبعث نحو تحصيل مبادئ الحكم لا لمجرد الكشف عنها.

إذا ضممنا الى النتائج التي حصلنا عليها من هذه المسألة، وما حصلنا عليه من تلك المسألة، لاستطعنا أن نستنتج القاعدة التالية:

كل القيود التي تؤخذ في الواجب دون الوجوب والفعلية، لابد أن تكون اختيارية، ومقدورة للمكلف؛ لأننا قلنا هنا أن المكلف مسؤول عن توفير هذه القيود والمقدمات؛ فلا مسؤولية، وبتبعها لا إدانة، وهكذا لا تكليف، إلا بالمقدور، فلابد ـ إذن ـ من أن تكون تلك المقدمات والقيود مقدورة.

وأما قيود الوجوب والفعلية، فإن المكلف لما لم يكن مسؤولاً عن إيجادها كما تقدم في مسألتنا، فإنها يمكن أن تكون مقدورة، كالاستطاعة، ويمكن أن لا تكون كذلك، كزوال الشمس، بدون أية مشكلة أو محذور في البين؛ بعد ما تقدم، من أن المكلف غير مسؤول عن إيجادها.

**قيود الواجب على قسمين**

**القيود والمقدمات الشرعية**

عرفنا ـ حتى الان ـ من قيود الواجب القيدَ الذي يأخذُه الشارع قيدا، فيحصِّص به الواجبَ، ويأمر بالحصة الخاصة من هذا الواجب؛ كالطهارة بالنسبة الى الصلاة مثلا، وتسمى هذه بالقيود أو المقدمات الشرعية.

**القيود والمقدمات العقلية**

وهناك قيود ومقدمات تكوينية؛ يفرضها الواقعُ بدون جعل من قِبل

المولى؛ وذلك من قبيل: إيجاد واسطة نقل؛ فإنها مقدِّمة تكوينية للسفر بالنسبة إلى من لا يستطيع المشيَ على قدميه، فإذا صار الحج واجبا فعليا؛ بأن تحققت جميع القيود المأخوذة في جعله، فوجب السفرُ، كان توفير واسطة النقل مقدِّمةً للواجب حتى بدون أن يشير إليها المولى، أو يخصِّصَ بها الواجبَ، وتسمى بالمقدمة العقلية.

**المقدمات والقيود العقلية للواجب كالمقدمات والقيود الشرعية**

والمقدمات العقلية للواجب من ناحية مسؤولية المكلف تجاهها كالقيود الشرعية؛ فإن أُخذت المقدمة العقليةُ للواجب قيدا للوجوب، لم يكن المكلف مسؤولا عن توفيرها شرعا؛ بعد أن لم تذكر في الدليل، ولا عقلا؛ بعد أن لا حكم للفعلية إلا بتحقق المقدمة في الخارج، وأما إذا لم تكن المقدمة العقلية للواجب مقدمة عقلية للوجوب أيضا، كان المكلف مسؤولا عقلا عن تحقيقها في الخارج؛ من جهة أنه بعد أن لم تكن هذه المقدمة مقدمة للوجوب والفعلية، كانت الفعلية مما يتحقق بدون هذه المقدمة، ولما كان المكلف بعد الفعلية ملزما بامتثال الامر الشرعي الذي صار فعليا، وبعد أن كان هذا الامتثال مما لا يمكن إلا بتحقيق المقدمة؛ من جهة أنه مأمور بذات المقيَّد وبالتقيُّد، التقيد الذي لا يتحقق بدون إيجاد القيد، كانت النتيجة أنه ملزم بتحقيق المقدمة.

**المسؤولية تجاه قيود الواجب لا تبدأ إلا بعد الفعلية**

وممّا اتضح بما تقدم، هو أن المسؤولية تجاه قيود الواجب ومقدماته، سواء أكانت تلك القيود والمقدمات شرعية أم عقلية، لا تبدأ إلا بعد أن يوجد الوجوب المجعول؛ ويصبح فعليا بفعلية كل القيود والمقدمات المأخوذة فيه، شرعية كانت أم عقلية.

وعلى هذا، فالمسؤولية تجاه الطهارة، والوضوء مثلا، لا تبدأ من قِبَل الحكم بوجوب صلاة الظهر وجعله إلا بعد أن يصبح هذا الحكم والجعل والوجوب فعليا؛ وذلك بتحقق شرطه، وهو الزوال، وأما قبل الزوال، فلا مسؤولية تجاه قيود الواجب؛ إذ لا وجوب فعلي (لا فعلية) لكي يكون الانسان ملزما عقلا بامتثاله، والتحرك نحو توفير كل ما له دخل في ذلك كما هو واضح الآن.

**المسؤولية قبل الوجوب (المقدمات المفوِّتة)**

قلنا: إن المسؤولية تجاه مقدمات الواجب تبدأ من فعلية الوجوب لا قبلها؛ فإن الدافع والمحرك نحو إيجاد هذه المقدمات إنما هو امتثال الوجوب والخروج عن مسؤوليته، فإذا لم يصل الحكم الى الفعلية، فلا موجب ولا محفز ولا محرك نحو تحصيل المقدمات.

ومن هنا، يقع الكلام في المقدمات التي لا يمكن تحصيلها إلا قبل فعلية الحكم والوجوب، والتي تسمى بالمقدمات المفوّتة، فلو لم يحصِّل المكلف هذه المقدمات قبل الفعلية، وانتظرإلى حين أن يصبح الوجوب فعليا، لفاته الواجبُ بعد فعليته؛ بعجزه عن تحصيلها حينذاك كما هو الفرض، فلو كنا نحن والقاعدة المتقدمة الذكر، لحكمنا بأنه لا يجب على المكلف تحصيل المقدمات المفوتة، فما حكم هذا النوع من المقدمات عقلا؟ وهل يحكم العقل بلزوم تحصيلها قبل زمان الفعلية، أم لا؟

مثلا: إذا كان للواجب مقدمة عقلية أو شرعية، وكان وجوب ذلك الواجب بمعنى: فعليته منوطا بزمان معين، وافترضنا أن تلك المقدمة من المتعذر على المكلف إيجادها في ذلك الزمان، ولكن، كان بإمكانه إيجادها قبل ذلك، فهل يكون المكلف مسؤولا عقلا عن توفيرها، أو لا

يكون كذلك؟

ومثال ذلك: أن يعلم المكلف بأنه لن يتمكن من الوضوء والتيمم عند الزوال؛ لانعدام الماء والتراب في ذلك الوقت، ولكنه كان يتمكن منهما قبل الزوال، فهل يجب عليه أن يتوضأ قبل الزوال أو يتممَ، أو لا يجب عليه ذلك عقلا؟

والجواب:

إن مقتضى القاعدة ـ كما تقدم ـ هو عدم كون المكلف في مثل هذه الحالة مسؤولا عن تحصيل المقدمات؛ لما تقدم؛ من أنه قبل الزوال لا وجوب فعلي للصلاة لكي يكون مسؤولا من ناحيته عن توفير المقدمات للصلاة، وإذا ترك المقدمة قبل الزوال، فلن يحدث وجوبٌ عند الزوال ليبتلى بمخالفته؛ لانه سوف يصبح عند الزوال عاجزا عن الاتيان بالواجب، وكل تكليف مشروط بالقدرة كما تقدم، فلا ضير عليه في ترك إيجاد المقدمة قبل الزوال.

وكل مقدمة يفوت الواجب بعدم المبادرة إلى الاتيان بها قبل زمان الوجوب والفعلية، تسمى بالمقدمة المفوِّتة.

وبهذا، صح أن القاعدة تقتضي عدم كون المكلف مسؤولا عن المقدمات المفوتة.

ولكن، قد يتفق أحيانا أن يكون للواجب دائما مقدِّمة مفوِّتة، على نحوٍ لو لم يبادر المكلف إلى إيقاعها قبل الوقت، لعجز عن الواجب في حينه.

ومثال ذلك: الوقوف بعرفات، الواجبُ على من يملك الزاد والراحلةَ، أي: على المستطيع على سائر شرائط الوجوب الأخرى غير السير؛ فإن الواجب في هذه الحالة منوطٌ بظُهر اليوم التاسع من ذى الحجة، ولكن،

لو لم يسافر المكلَّف قبل هذا الوقت، لما أدرك الواجبَ في حينه كما هو الواضح.

وفى هذه الحالة وما ماثلها، لا شك فقهيا في أنَّ المكلف مسؤولٌ عن أيجاد المقدمة المفوِّتة قبل الوقت، فيكون البحث أصوليا في محض تفسير تلك المسؤولية وتكييفها، وأنه كيف يكون المكلف مسؤولا عن توفير المقدمات لامتثال وجوبٍ غير فعلي ولا موجودٍ بعد؟

وستأتى بعض المحاولات فيٍ تفسير ذلك في الحلقة الثالثة بعونه تعالى.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**قاعدة تنوّع القيود وأحكامها**

حينما يقالُ: «إذا زالتِ الشمسُ، صلِّ متطهِّراً»، فالجعلُ[1] يتحقَّقُ بنفس هذا الإنشاء[2]، وأمّا المجعولُ، وهو وجوبُ الصلاةِ فعلًا[3]، فهو مشروطٌ بالزوال، ومَقيَّدٌ به؛ فلا وجوبَ قبلَ الزوال.

ونلاحظُ قيداً آخرَ، وهو الطهارةُ، وهذا القيدُ ليس قيداً للوجوب المجعول[4]؛ لوضوح أنّ الشمسَ إذا زالتْ، وكانَ الإنسانُ محدِثاً، وجبتْ عليه الصَلاةُ أيضاً[5]، وإنّما هو قيدٌ لمتعلّقِ الوجوبِ، أي للواجبِ[6]، وهو الصلاةُ.

---

(١)والاعتبار والتشريع.

(٢)كما تقدم في البحث الماضي.

(٣)أي: مرتبة الفعلية.

(٤)أي: للفعلية.

(٥)أي: كانت فعلية يجب الاتيان بها بشروطها وقيودها.

(٦)فإنه متعلق الوجوب كما تقدم بالتفصيل.

ومعنى كونِ شيء قيداً للواجب: أنّ المولى حينما أمرَ بالصلاة، أمرَ بحصّةٍ خاصّةٍ منها، لا بها كيفما اتَّفَقَت؛ حيثُ إنّ الصلاةَ، تارةً، تقعُ مع الطهارةِ، وأخرى، بدونها، فاختار[1] الحصّةَ الأولى، وأمرَ بها.

وحينما نحلِّلُ الحَصّةَ الأولى، نجدُ أنّها تشتملُ على صلاةٍ[2]، وعلى تقيُّدٍ بالطهارةِ، فالأمرُ بها[3] أمرٌ بالصلاةِ، وبالتقيّدِ.

ومِنْ هنا، نعرفُ أنَّ معنى أخذِ الشارعِ شيئاً قيداً في الواجبِ: تحصيصُ الواجبِ به[4]، والأمرُ به بما هو مقيّدٌ بذلك القيد[5].

وفي المثال السابق، حينما نلاحظُ الطهارةَ مع ذاتِ الصلاة، لا نجدُ أنّ إحداهما علّةٌ للأخرى، أو جزءُ العلّة له، ولكنْ، حينما نلاحظُ الطهارةَ مع تقيّدِ الصلاةِ بها، نجدُ أنّ الطهارةَ علّةٌ لهذا التقيّد؛ إذ لولاها، لما وُجدتِ الصلاةُ مقيّدةً ومقترنةً بالطهارة.

ومنْ ذلكَ، نستخلصُ: أنّ أخْذَ الشارعِ قيداً في الواجبِ يعني:

أوّلًا: تحصيصَ الواجب به.

وثانياً: أنّ الأمرَ يتعلّقُ بذاتِ الواجبِ والتقيّدِ بذلكَ القيدِ.

وثالثاً: أنّ نسبةَ القيدِ إلى التقيّدِ نَسبةُ العلّةِ إلى المعلولِ[6]، وليس

---

(١)المولى الجاعل.

(٢)أي: ذات الصلاة.

(٣)أي: بالصلاة، في قول المولى المتقدم.

(٤)الشيء الأول الذي نعرفه ونكتشفه من الأمر بالمقيد في قول المولى المتقدم أول الكلام.

(٥)الشيء الثاني الذي نعرفه ونكتشفه من الأمر بالمقيَّد في قول المولى المتقدم.

(٦)الشيء الثالث الذي نعرفه ونكتشفه من الأمر بالمقيد في قول المولى المتقدم.

كذلكَ نسبتُه إلى ذاتِ الواجب.

وقد يؤخذُ شيءٌ قيداً للوَجوب[١] وللواجب معاً، كشهرِ رمضانَ[٢]، الذي هو قيدٌ لوجوب الصيام؛ فلا[٣] وجوبَ[٤] للصَيام بدونِ رَمضانَ، وهو ـ أيضاً ـ قيدٌ للصيامِ الواجب، بمعنى[٥]: أنّ الصومَ المأمورَ به هو الحصّةُ الواقعةُ في ذلكَ الشهرِ خاصّةً.

وبموجبِ كونِ الشهرِ قيداً للوجوب[٦]، فالوجوبُ تابعٌ لوجودِ هذا القيدِ[٧]، وبموجب كونه قيداً للواجب، يكونُ الوجوبُ متعلّقاً بالمقيَّدِ به. أي: أنّ الأمرَ متعلّقٌ بذاتِ الصومِ، وبتقيّدِه[٨] بأنْ يكونَ في شهرِ رمضان.

**أحكامُ القيود المتنوّعة**

لا شكّ[٩] في أنّ الواجباتِ تشتملُ على نوعين من القيودِ:

أحدُهما: قيودٌ يلزمُ على المكلَّفِ تحصيلُها، بمعنى: أنّه لو لم يحصّلْها، لاعتُبرَ عاصياً للأمرِ بذلكَ الواجبِ، كالطهارةِ بالنسبةِ إلى الصلاةِ[١٠].

---

(١)أي: الفعلية.

(٢)أي: هذا الزمان الخاص.

(٣)تفسير كون الشهر قيدا في الفعلية، أي: في الوجوب.

(٤)فعلي.

(٥)توضيح كونه قيدا للواجب، أي: لمتعلق الوجوب.

(٦)والفعلية.

(٧)فلا فعلية قبل تحققه في الخارج؛ كغيره من قيود ومقدمات الفعلية والوجوب.

(٨)أي: بتقيد الصوم.

(٩)فقهيا.

(١٠)متطهرا.

والآخرُ: القيودُ التي لا يلزمُ على المكلّفِ تحصيلُها، بمعنى: أنّه لو لم يأتِ بها المكلّفُ، وبالتالي لم يأتِ بالواجب، لا يعتبرُ عاصياً، كالاستطاعةِ بالنسبةِ إلى الحجّ[١].

والقضيةُ التي نبحثُها، هي محاولةُ التعرّفِ على الفرقِ بين هذينِ النوعينِ من القيودِ، وما هو الضابطُ في كونِ القيدِ مما يلزمُ تحصيلُه أو لا؟

والصحيحُ: أنّ الضابطَ في ذلك: أنّ كلَّ ما كان قيداً لنفسِ الوجوبِ[٢]، فلا يجبُ تحصيلُه، ولا يكونُ المكلّفُ مسؤولًا عن إيجادِه مِن قِبَلِ ذلك الوجوبِ[٣]؛ لأنّه ما لم يوجدْ القيدُ، لا وجودَ للوجوبِ[٤]، كما تقدّمَ. وكلّما كانَ القيدُ قيداً لمتعلّقِ الوجوب، أي: للواجب، فهذا يعني: أنّ الوجوبَ قد تعلّقَ بالمقيَّدِ، كما تقدَّم، أي: بذاتِ الواجبِ، وبالتقيُّدِ بالقَيدِ المذكور، وحينئذٍ، يُلاحظُ هذا القيدُ، فإنْ كان قيداً في نفسِ الوقتِ للوجوبِ أيضاً، لم يكنْ المكلّفُ مسؤولًا عقلًا من قِبلِ ذلكَ الوجوبِ عن إيجادِه، وإنّما هو مسؤولٌ متى ما وُجد القيدُ عن إيجادِ ذاتِ الواجبِ، وإيجادِ تقيُّدِه بذلكَ القيد.

---

(١)مستطيعا.

(٢)أي: الفعلية.

(٣)أي: من قِبَل فعلية ذلك الحكم؛ إذ الفعلية لم تتحقق. ولكن هذا لا يمنع لزوم تحقيق ذلك القيد بسبب آخر طبعا؛ كما لو كان قيدا لواجب فعلي بوجود وتحقق جميع قيوده، فمحل البحث من زاوية ما نحن فيه فقط من الوجوب، لا من زاوية كل وجوب، وهذا أمر لا يلزم التنبيه عليه كما هو واضح؛ فإنه من الافتراضات التي يلزم أخذها بنظر الاعتبار.

(٤)والفعلية.

وإنْ لم يكنْ القيدُ قيداً للوجوبِ، بل كان قيداً للواجب[١]، فهذا يعني: أنّ الوجوبَ فعليٌّ حتّى لو لم يوجدْ هذا القيدُ، وإذا كان الوجوبُ فعليّاً، فالمكلّفُ مسؤولٌ[٢] عن امتثالِه، والإتيانِ[٣] بمتعلّقِه، وهو المقيَّدُ. وكان عليه حينئذٍ عقلًا أن يوفّرَ القيدَ؛ لكي يوجدَ المقيّدَ الواجب.

و نستخلصُ من ذلك:

أوّلا: أنّه كلّما كان القيدُ قيداً للوجوبِ فقط، فلا يكونُ المكلّفُ مسؤولًا عن إيجادِ القيد.

وثانياً: أنّه كلّما كان القيدُ قيداً للواجبِ فقط، فالمكلّفُ مسؤولٌ عن إيجادِ القيد.

وثالثاً: أنّه كلّما كان القيدُ قيداً للوجوبِ وللواجبِ معاً، فالمكلّفُ غيرُ مسؤولٍ عن إيجادِ القيدِ، ولكنّه مسؤولٌ عن إيجادِ التقيُّدِ حينما يكون القيدُ موجوداً[٤].

وإذا ضممْنا إلى هذهِ النتائجِ ما تقدّمَ[٥]؛ من أنّه لا إدانةَ بدون قدرةٍ، وأنّ القدرةَ شرطٌ في التكليفِ، نستطيعُ أنْ نستنتجَ القاعدةَ القائلةَ: إنّ كلَّ القيودِ التي تُؤخذُ في الواجبِ دونَ الوجوبِ، لا بدَّ أنْ تكونَ اختياريةً، ومقدورةً للمكلّفِ؛ لأنّ المكلفَ مسؤولٌ عن توفيرِها كما عرفْنا آنفاً، ولا مسؤوليةَ ولا تكليفَ إلّا بالمقدور، فلا بدَّ ـ إذاً ـ أنَ تكونَ مقدورةً.

---

(١)فقط.

(٢)عقلا.

(٣)توضيح للامتثال، فهو عطف تفسيري.

(٤)أي: الصوم وقت الشهر أو الصلاة بعد الزوال لا خارجهما.

(٥)في البحث الماضي.

وهذا خلافاً لقيودِ الوجوب؛ فإنّها قد تكونُ مقدورةً، كالاستطاعةِ، وقد لا تكونُ، كزوالِ الشمسِ؛ لأنَّ المكلّفَ غيرُ مسؤولٍ عنْ إيجادِها.

**قيود الواجب على قسمين**

عرفْنا ـ حتّى الآنَ ـ مِن قيودِ الواجبِ القيدَ الذي يأخذُه الشارعُ قيداً، فيحصِّصُ به الواجبَ، ويأمرُ بالحصّةِ الخاصّةِ، كالطهارة.

وتُسمَّى هذه بالقيودِ أو المقدّماتِ الشرعيّةِ.

وهناك قيودٌ ومقدّماتٌ تكوينيّةٌ يفرضُها الواقعُ بدونِ جعلٍ مِن قِبلِ المولى؛ وذلكَ مِن قبيلِ: إيجادِ واسطةِ نقلٍ؛ فإنّها مقدّمةٌ تكوينيةٌ للسفرِ بالنسبةِ إلى منْ لا يستطيعُ المشيَ على قدمَيْه. فإذا وجبَ السفرُ[(١)]، كانَ توفيرُ واسطةِ النقلِ مقدّمةً للواجبِ حتّى بدونِ أنْ يشيرَ إليها المولى[(٢)]، أو يحصِّصَ الواجبَ بها، وتسمَّى بالمقدّمة العقلية.

والمقدّماتُ العقليّةُ للواجبِ مِن ناحيةِ مسؤوليةِ المكلّفِ تجاهَها كالقيودِ الشرعيّة؛ فإنْ أُخِذتْ المقدّمةُ العقليّةُ للواجبِ قيداً للوجوب، لم يكنْ المكلّفُ مسؤولًا عن توفيرها، وإلّا، كانَ مسؤولًا عقلًا عن ذلك؛ بسببِ كونه ملزماً بامتثالِ الأمرِ الشرعيِّ، الذي لا يتمُّ بدونِ إيجادِها.

والمسؤوليةُ تجاهَ قيودِ الواجبِ سواءٌ كانتْ شرعيةً أو عقليةً، إنّما تبدأُ بعدَ أنْ يوجَدَ الوجوبُ المجعولُ، ويُصبحَ فعليّاً بفعليّةِ كلِّ القيودِ المأخوذةِ فيه. فالمسؤوليةُ تجاهَ الطهارةِ والوضوءِ مثلًا، تبدأُ من قِبَلِ وجوبِ صلاةِ الظهرِ بعدَ أنْ يُصبحَ هذا الوجوبُ فعليّاً بتحقُّقِ شرطِه، وهو الزوالُ، وأمّا قَبلَ الزوالِ، فلا مسؤوليةَ تجاهَ قيودِ الواجبِ؛ إذ لا

(١)بتحقق جميع مقدمات الفعلية.

(٢)بدليل شرعي.

وجوبَ[١] لكي يكونَ الإنسانُ ملزماً عقلًا بامتثالِه وتوفيرِ كلِّ ما لهُ دخلٌ في ذلك.

**المسؤولية قبل الوجوب**

إذا كان للواجب مقدّمةٌ عقليةٌ أو شرعيةٌ، وكانَ وجوبُه منوطاً بزمانٍ معيّنٍ، وافترضْنا أنّ تلكَ المقدّمةَ من المتعذِّر على المكلَّف إيجادُها في ذلك الزمانِ، ولكنْ، كانَ بإمكانه إيجادُها قبلَ ذلك، فهل يكونُ المكلّفُ مسؤولًا عقلًا عن توفيرها، أو لا؟

ومثالُ ذلك: أنْ يعلَمَ المكلَّفُ بأنّه لنْ يتمكّنَ من الوضوءِ والتيمّمِ عندَ الزوال؛ لانعدامِ الماءِ والترابِ، ولكنّه يتمكّنُ منه[٢] قبلَ الزوالِ، فهل يجبُ عليه أنْ يتوضّأَ قبلَ الزوالِ أو لا؟

والجوابُ: إنّ مقتضى القاعدةِ هو عدمُ كونه مسؤولًا عن ذلك؛ إذ قبلَ الزوالِ لا وجوبَ للصلاةِ لكيْ يكونَ مسؤولًا من ناحيتِه عن توفيرِ المقدّماتِ للصلاة، وإذا تركَ المقدّمةَ قبلَ الزوالِ، فلن يحدثَ وجوبٌ[٣] عند الزوالِ ليبتليَ بمخالفتِه؛ لأنّه سوفَ يصبحُ عندَ الزوالِ عاجزاً عن الإتيانِ بالواجبِ[٤]. وكلُّ تكليفٍ مشروطٌ بالقدرة، فلا ضيرَ عليه في تركِ إيجادِ المقدّمةِ قبلَ الزوال.

وكلُّ مقدّمةٍ يفوتُ الواجبُ بعَدَمِ المبادرةِ إلى الإتيانِ بها قبلَ زمانِ الوجوبِ، تسمَّى بالمقدّمةِ المفوِّتة. وبهذا، صحَّ أنّ القاعدةَ تقتضي عدمَ

---

(١)فعلي.

(٢)الوضوء أو التيمم.

(٣)فعلي.

(٤)المقيَّد؛ بعجزه عن الاتيان بالتقيُّد كما هو المفروض.

كونِ المكلّفِ مسؤولًا عن المقدّماتِ المفوِّتة.

ولكنْ، قد يتّفقُ أحياناً أنْ يكونَ للواجبِ دائماً مقدّمةٌ مفوّتةٌ؛ على نحوٍ لو لم يبادرْ المكلّفُ إلى إيقاعِها قبلَ الوقتِ، لعجزَ عن الواجبِ في حينه.

ومثالُ ذلكَ: الوقوفُ بعرفاتٍ، الواجبُ على منْ يملكُ الزادَ والراحلةَ؛ فإنّ الواجبَ منوطٌ بظهرِ اليومِ التاسعِ مِن ذِي الحجَّةِ، ولكنْ، لو لم يسافرْ المكلّفُ قبلَ هذا الوقتِ، لما أدركَ الواجبَ في حينه.

وفي مثلِ ذلكَ، لا شكَّ ـ فقهيّاً ـ في أنّ المكلّفَ مسؤولٌ عن إيجادِ المقدّمةِ المفوِّتةِ قبلَ الوقتِ، وقد وقعَ البحثُ ـ أصوليّاً ـ في تفسيرِ ذلكَ، وتكييفِه[1]، وأنّه كيف يكونُ المكلّفُ مسؤولًا عن توفيرِ المقدّماتِ لامتثالِ وجوبٍ غيرِ موجودٍ بعدُ؟!

وستأتي بعضُ المحاولاتِ في تفسيرِ ذلك في حلقةٍ مقبلة.[2]

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال العلامة المظفر في أصول الفقه: «قسّموا المقدمة إلى قسمين مشهورين:

١ـ مقدمة الوجوب، وتسمى المقدمة الوجوبية، وهي ما يتوقف عليها نفس الوجوب؛ بأن تكون شرطا للوجوب. . . ، ومثالها: الإستطاعة بالنسبة إلى الحج، وكالبلوغ، والعقل، والقدرة بالنسبة إلى جميع

---

(١)توجيهه توجيها فنيا.

(٢)وكذا ستأتي الإشارة إلى بعض تلك المحاولات في هذه الحلقة؛ عندما نخوض في بحث ما يسمى بالواجب المعلّق، تحت عنوان (زمان الوجوب والواجب)، وكذا عندما نتناول بالبحث الحالات التي يحكم العقل بجواز التعجيز فيها.

الواجبات.

٢ـ مقدمة الواجب، وتسمى المقدمة الوجودية، وهي ما يتوقف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها. . . ، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة».[1]

لا حظ العبارة السابقة بصورة دقيقة وحاول الإجابة عما يلي:

١ـ إستعمل المصنف قدس سره في بحثنا إصطلاح القيد والشرط، فما الذي يقابله في اصطلاح شيخ الأساتذة، المظفر قدس سره؟

٢ـ لماذا كان البلوغ والعقل ـ مثلا ـ من قيود الوجوب؟

٣ـ ما هو التعريف الذي ذكره العلامة المظفر لقيود الواجب والوجوب؟ وهل ذكر المصنف قدس سره في بحثنا تعريفا لهما؟

٤ـ لماذا يسمى قيد الواجب بالمقدمة الوجودية؟

**التطبيق الثاني**

من تطبيقات هذا البحث ونكاته المنهجية المهمة: أننا كلّما وجدنا قيدا من القيود، وكان غيرَ اختياري، وغيرَ مقدور عليه، نستكشف من ذلك أنه لا يمكن أن يكون قيدا في الواجب فقط؛ وإلا، لكان المكلف مسؤولا عن إيجاده، وهذا مخالف لقاعدة استحالة التكليف بغير المقدور التي تقدمت في البحث السابق من بحوث الكتاب، فلابد من أن يكون قيدا في الوجوب فقط، أو قيدا في الوجوب والواجب معا، كالزمان، الذي تُقيّد به بعض العبادات مثلا، كشهر رمضان في الصيام، والزوال في الصلاة، وغيرهما.

---

(١)أصول الفقه، ص٢٠٧.

**التطبيق الثالث**

وبناء على ما ذكرناه في البحث، نستطيع الإجابة عن سؤال مشهور، وهو: هل يجب على المكلف أن يتكسّب ليكون مستطيعا، لكي يذهب إلى الحج، أم لا؟

والجواب: لمّا كانت الإستطاعة قيدا في الوجوب والفعلية، وقد أثبتنا أن قيود الوجوب لا يلزم تحصيلها عقلاً، فإن المكلف لا يجب عليه أن يتكسّب لتحصيل الإستطاعة.

والملاحظة التي أردنا إضافتها هنا، هي: أن هذه النتيجة إنما وصلنا لها عن طريق إحراز أن الإستطاعة من شروط الوجوب، وإلا، لما صح لنا الإنتقال إلى النتيجة التي ذكرناها؛ وهي عدم وجوب التكسب للحصول على الإستطاعة مع أنها ممكنة ومقدورة، وعليه، فليس كل قيد مقدور يلزم تحصيلُه؛ فإنَّ قيودَ الوجوب قد تكون مقدورة أيضاً، ومع ذلك، لا يلزم تحصيلها، وهو ما تقدم في البحث في تنويع القيود.

**التطبيق الرابع**

قال المصنف في (المعالم الجديدة للأصول)، تحت عنوان: (العلاقات القائمة بين الحكم والمتعلَّق):

«عرفنا أنَّ وجوبَ الصوم ـ مثلا ـ موضوعه مؤلف من عدة عناصر تتوقف عليها فعلية الوجوب، فلا يكون الوجوب فعليا وثابتا إلا إذا وُجد مكلفٌ، غيرُ مسافر، ولا مريض، وهلّ عليه هلال شهر رمضان.

وأما متعلق هذا الوجوب، فهو الفعل الذي يؤديه المكلف؛ نتيجة لتوجه الوجوب إليه، وهو الصوم في هذا المثال، وعلى هذا الضوء، نستطيع أن نميّز بين متعلق الوجوب، وموضوعه، فإنَّ المتعلق يوجد

بسبب الوُجوب، فالمكلف إنما يصوم لأجل وجوب الصوم عليه [وجوبا فعليا]، بينما يوجد الحكم نفسه بسبب الموضوع؛ فوجوب الصوم لا يصبح فعليا إلا إذا وجد مكلف غيرُ مريض، ولا مسافر، وهلّ عليه الهلال.

وهكذا، نجد أن وجود الحكم يتوقف على وجود الموضوع، بينما يكون سببا لإيجاده المتعلق، وداعيا للمكلف نحوه، وعلى هذا الأساس، نعرف أن من المستحيل أن يكون الوجوبُ داعيا إلى إيجاد موضوعه، ومحركا للمكلف نحوه، كما يدعو إلى إيجاد متعلقه.

فوجوب الصوم على كل مكلف غير مسافر، ولا مريض، لا يمكن أن يفرض على المكلف أن لا يسافر، وإنما يفرض عليه أن يصوم إذا لم يكن مسافرا.

ووجوب الحج على المستطيع، لا يمكن أن يفرض على المكلف أن يكتسب ليحصل على الإستطاعة، وإنما يفرض الحجَّ على المستطيع؛ لأن الحكم [الفعلي] لا يوجَد إلا بعد وجود موضوعه، فقبل وجود الموضوع، لا وجود للحكم [الفعلي]، لكي يكون داعيا إلى إيجاد موضوعه.

ولأجل ذلك، وضعت في علم الأصول القاعدة القائلة: إن كل حكم يستحيل أن يكون محركا نحو أي عنصر من العناصر الدخيلة في تكوين موضوعه، بل يقتصر تأثيره وتحريكه على نطاق المتعلق».[١]

لاحظ أن القاعدة التي ذكرها المصنف آخر كلامه، إنما تتفرع على ما ذكرناه في بحث اليوم؛ من أن المسؤولية تجاه قيود الواجب، سواء أكانت شرعية أم عقلية، إنما تبدأ بعد أن يوجد الوجوب المجعول،

---

(١)المعالم الجديدة للأصول، ص ١٥٦.

ويصبح فعليا بتحقق جميع ما أخذ فيه من القيود والمقدمات في الخارج.

**التطبيق الخامس**

لو وجّه اليك أحدهم السؤال التالي: «إذا وقعت زلزلة في الكوفة، فهل يجب على أهل النجف أن يصلّوا صلاة الآيات؟ ما هو جوابك؛ اعتمادا على ما قرأته في هذا البحث؟ إمتحن نفسك بهذا السؤال قبل أن تقرأ الجواب في العبارة التالية:

قال السيد الخوئي في تقريرات بحثه الشريف: «وأما في غير الكسوفين من سائر الأسباب؛ كالزلزلة، ونحوها، فلا ينبغي الشك في اختصاص الحكم ببلد الآية، فلا يعمّ غيره؛ لدوران الحكم مدار تحقق الآية، وصدقها، كما استفيد من قوله عليه السلام: «حتى يسكن»، الوارد في بعض نصوص الزلزلة.

نعم، قوّى في المتن إلحاق البلد المتصل بذلك المكان ممّا يُعدُّ معه كالمكان الواحد، وهذا مما لم نعرف له وجها أصلاً؛ إذ لا دليل على الإلحاق بعد فرض اختصاص الآية بذاك المكان، وعدم تحققها في غيره، فلا تجب الصلاةُ على سكنة النجف لو وقعت زلزلة، أو هبّت ريح سوداء في الكوفة.

بل الظاهر عدم الإلحاق حتى في البلد الواحد إذا كان متسعا جدا؛ بحيث خصّت الآيةُ جانبا معيَّنا منه، ولم تسر إلى الجانب الآخر.

فلو وقعت زلزلة في أقصى البلد، لادليل على وجوب الصلاة بالنسبة إلى سكنة الجانب الآخر ممن لم تتحقق الزلزلة لديهم.

وبالجملة: فالحكم تابع لفعلية موضوعه، فلا يسري إلى غيره، وهذا

ظاهر».[1]

**التطبيق السادس**

قال السيد اليزدي في العروة: «(مسألة ١٣): «لا يجوز إراقة الماء الكافي للوضوء أو الغسل بعد دخول الوقت إذا علم بعدم وجدان ماء آخر، ولو كان على وضوء، لا يجوز له إبطاله إذا علم بعدم وجود الماء، بل الأحوط عدم الإراقة وعدم الإبطال قبل الوقت أيضاً مع العلم بعدم وجدانه بعد الوقت».[2]

تأمل في هذه المسألة ثم حاول أن تجيب عن ما يلي:

١ـ ما الدليل على عدم جواز إراقة الماء بعد دخول الوقت إذا علم بعدم وجدان ماء آخر؟

٢ـ ما الدليل على عدم جواز إبطال وضوئه؟

٣ـ ما الدليل على أن الأحوط عدم الإراقة وعدم الإبطال قبل الوقت؟ وهل هو حكم موافق للقاعدة التي ذكرناها في بحثنا أم لا؟ وضّح ذلك.

**التطبيق السابع**

قال الشيخ الأنصاري في كتاب الصلاة: «(والعاجز عن العربية يتعلم وجوباً) بعد دخول وقت الصلاة، بل قبله لمن يعلم بعدم التمكُّن بعده في وجه قوي، كما هو شأن كل مقدمة عُلم بامتناع تحصيلها في زمان تعلُّق الوجوب».[3]

المطلوب مراجعة الدليل على وجوب تعلم العربية حتى قبل دخول

---

(١)التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الصلاة، ج٥، ص ٦٨ـ ٦٩.

(٢)العروة الوثقى، ج١، ص ٤٧٢.

(٣)كتاب الصلاة، للشيخ الأنصاري، ج١، ص ٢٨٨.

وقت الصلاة، فإن مقتضى القاعدة هو عدم وجوب التعلم ذلك الوقت.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تعرّضنا في هذا البحث إلى تنوع القيود، واختلافها، فإن القيود ثلاثة أنواع:

أ ـ أن يكون القيد راجعا إلى ذات الوجوب فقط، فلا وجوب قبل تحقق القيد، ولا فعلية، كالإستطاعة والزوال مثلا.

ب ـ أن يكون القيد راجعا إلى الواجب فقط، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، فإن الوجوب فعليٌّ بعد الزوال حتى لو يكن الإنسان متطهرا.

وتعرّضنا في هذا النوع من القيود إلى بيان حقيقة كون الصلاة مثلا مقيدة بالطهارة، فذكرنا أن أخذ الشارع قيدا في الواجب يعني ثلاثة أمور:

أوّلا: تحصيص الواجب به.

ثانيا: إن الأمر يتعلق بذات الواجب ـ كالصلاة ـ والتقيُّد بذلك القيد.

ثالثا: أن نسبة القيد إلى التقيّد نسبة العلة إلى المعلول.

ج ـ أن يكون قيدا في كل من الوجوب والواجب معا، كحلول شهر رمضان، الذي هو قيد في وجوب الصيام، والصيام الواجب، فينطبق عليه ما ذكرناه في القيد من النوع الأول والثاني.

٢ـ بعد أن أدرك عقلنا أن هناك قيودا في الواجبات يلزم تحصيلها، وأخرى لايلزم تحصيلها، أردنا أن نحاول التعرف على الفرق بين هذين النوعين من القيود، وعلى الضابط في كون قيد ما من النوع الأول أو الثاني.

٣ـ وما ثبت بعد البحث والتحليل، هو: أن القيد إن كان قيد وجوب فقط، فإنه لا يلزم تحصيله؛ لأنه مع عدم هذا القيد لا وجود للحكم

بالوجوب، فكيف يلزم التحصيل؟ وأما إذا كان القيد قيد واجب فقط، فالمكلف مسؤول عن إيجاده؛ لفعلية الوجوب حتى قبل وجود هذا القيد، وأما إذا كان القيد قيدا للوجوب وللواجب كليهما، فالمكلف غير مسؤول عن إيجاد القيد، ولكنه مسؤول عن إيجاد التقيُّد.

٤ـ وبعد هذا، تبيّن أن قيود الواجب لابد وأن تكون مقدورة؛ إذ كيف يُلزَم المكلَّفُ بتحصيلها لو لم تكن كذلك؛ بعد ما ذكرناه في القاعدة السابقة من اشتراط القدرة في التكليف؟! وهذا خلافا لقيود الوجوب، كما هو واضح.

٥ـ ثم ذكرنا أن بعض مقدمات الواجب قد تكون عقلية، ويفرضها الواقع، ويدرك العقل مقدميتها، وذهبنا إلى مسؤولية المكلف تجاهها عين مسؤوليته تجاه الشرعية، المأخوذة في لسان الدليل، فالحال فيها هو هو.

٦ـ نعم، المسؤولية تجاه قيود الواجب بكلا نوعيها إنما تبدأ بعد فعلية الوجوب، لكي يجب التحرك للإمتثال، وإلا، فلا.

٧ـ أخيرا، تناولنا ما يعرف ببحث المقدمات المفوِّتة، فعرّفناها، وضربنا لها بعض الأمثلة، وبيّنّا بالدليل أن مقتضى القاعدة في هذه المقدمات هو عدم مسؤولية المكلف تجاهها، نعم، في بعض الأحيان ثبت فقهيا مسؤولية المكلف تجاه هذه المقدمات، فيقع البحث حينئذ في تحليل وتكييف وتوجيه ذلك عقلاً، وهذا ما سيأتي في الحلقة الثالثة إن شاء الله.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ القيود المأخوذة في التكليف ثلاثة أنواع، أذكرها مع التمثيل لكل

واحد منها.

٢ـ ماذا يعني أخذ الشارع قيودا في الواجب؟

٣ـ ما الفرق بين المصطلحات التالية:

أ ـ القيد ب ـ المقيَّد ج ـ التقيُّد دـ التقييد

٤ـ ما هو الضابط في كون قيد ما مما يجب تحصيله عقلاً، وقيد آخر لايلزم فيه ذلك؟

٥ـ إذا كان قيدٌ ما قيدا في الواجب والوجوب في نفس الوقت، فما المسؤولية التي يحكم بها العقل حينئذ إزاء هذا القيد؟ وما العلة في ذلك؟

٦ـ كل القيود التي تؤخذ في الواجب فقط لابدّ أن تكون مقدورة، بّين وجه ذلك.

٧ـ ما المقصود بالمقدمات الشرعية؟ وما المقصود بالمقدمات العقلية؟ مثل لذلك؟

٨ـ ما هي مسؤولية المكلف تجاه المقدمات العقلية للوجوب والواجب؟

٩ـ ما المراد بالمقدمة المفوتة؟ أذكر بعض الأمثلة عليها.

١٠ـ ما هو السؤال الذي يطرح عادة في بحث المقدمات المفوتة؟

**ب ـ إختبارات منظومية**

١ـ ما نوع الدليل الذي استعمله المصنّف لإثبات أن قيد الطهارة قيد في الواجب لا الوجوب؟

٢ـ ذكر المصنّف أننا حين نحلل الأمر بالصلاة متطهرا، نجد أنه اشتمل على أمر بالصلاة وأمر بالتقيُّد بالطهارة، لماذا لا نجد أنه يشتمل

على أمر بالقيد؟

٣ـ ذهب المصنّف إلى أننا حينما نلاحظ الطهارة مع ذات الصلاة، لا نجد أن أحدهما علة للأخرى. كيف يكون ذلك صحيحا؟ أليست الطهارة ناشئة من الأمر بالصلاة؟

٤ـ ما نوع الدليل الذي استعمله المصنّف لإثبات الأمور الثلاثة التي ذكرها في قوله «ونستخلص من ذلك. . . »؟

٥ـ قال المصنّف ﭭ: «هناك قيود ومقدمات تكوينية يفرضها الواقع بدون جعل من المولى تعالى، وذلك من قبيل: إيجاد وسائط النقل»، إذا كانت هذه المقدمة بهذه الأهمية، فلماذا لم يأمر بها الشارع؟

٦ـ ذهب الشهيد الصدر ﭭ إلى أن مسؤولية المكلف تجاه المقدمات العقلية هي عين مسؤوليته تجاه المقدمات الشرعية، فما الدليل الذي ذكره لذلك؟

٧ـ إذا كان العقل يحكم بعدم مسؤولية المكلف تجاه الإتيان بالمقدمة المفوّتة، فكيف ثبت فقهيا أنه مسؤول تجاهها، لتصل النوبة إلى توجيه ذلك وتكييفه؟ أليس ذلك مخالفة واضحة لحكم العقل؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنّف.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٥، ص ٣٧ وما بعدها.

٣ـ أصول الفقه، للعلامة المظفر، ص ٢٠٧.

٤ـ المعالم الجديدة للأصول، ص ١٥٦.

٥ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الصلاة، ج٥، ص ٦٨، ٦٩.

٦ـ العروة الوثقى، ج١، ص ٤٧٢.

٧ـ كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري، ج١، ص ٢٨٨.

## البحث رقم (٩٣)

## القيودُ المتأخِّرةُ زمانا عن الواجب

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «القيودُ المتأخِّرةُ زمانا عن الواجب» ص٢١١.

إلى قوله: «زمانَ الوجوب والواجب» ص٢١٣.

**ثانيا: المدخل**

قد يكون القيد المأخوذ في الوجوب أو الواجب مقارنا له، أو متقدما عليه، ولا مشكلة في ذلك أبدا، وقد يدّعى ـ أحيانا ـ أن ذلك القيد يمكن أن يكون متأخرا زمانا عنهما، كما في ما يقال؛ من أن غُسلَ المستحاضة ليلة الأحد ـ مثلا ـ شرط في صحة صوم نهار السبت، فهذا شرط للواجب، ويكون متأخرا عنه زمانا، فيقع البحث حينئذ في إمكان ذلك أصولياً، واستحالته، فنذكر بعض ما ذُكر للاستحالة، وبعض ما ذكر لعدمها.

وعلى هذا، فالسؤال المطروح في هذه المسألة، هو: هل يمكن أن يكون القيد متأخرا زمانا عن الحكم المقيَّد؟

وقد يُعبَّر عن هذا البحث الذي بين أيدينا في الكتب الأصولية الأخرى، ببحث (الشرط المتأخر)، والتعبير بالشرط مرادف للتعبير بالقيد في ما نحن فيه. فانتبه.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**تقسيم القيود الى المتقدمة والمقارنة والمتأخرة للوجوب والواجب**

تقدم تقسيم القيود والشروط بعدة تقسيمات، وتم بحث تلك التقسيمات وما يدركه العقل من أحكامها في ما تقدم من البحوث والقضايا العقلية المختلفة.

وهناك تقسيم آخر للقيود والمقدمات، لابد من أخذه بنظر الاعتبار في بحوثنا هذه أيضا؛ لعظيم أهميته وتطبيقاته في البحوث الفقهية الاستدلالية، وهو تقسيم القيود الى القيود المتقدمة، والمقارنة، والمتأخرة عن المقيَّد، ونعني بالمقيَّد: الوجوب (الفعلية) والواجب (متعلق الوجوب) بمعناهما الذي سبق.

هذا هو الذي نقصده بالمقيد، وأما أن يكون المقصود بالمقيَّد في المقام الحكمَ بذاته، وهو ما عبَّرنا عنه بالجعل، فإنه أمرٌ خارج عما نتكلم عنه هنا؛ إذ من الواضح أنه من الممكن أن يكون الجعل مقيدا بقيد متأخر؛ فقد تقدم أن الجعل حينما يصدر ويُعتبر، فإنه يصدر على نحو القضية الحقيقية؛ بأن يؤخذ جميع ما له دخل من المقدمات والقيود والشروط ـ ما شئت فعبر ـ على نحو الافتراض، فيتصور المولى الجاعلُ كلَّ تلك الأمور الدخيلة في الحكم وفعليَّته، ثم يُصدر حكمَه ويجعلُه بصياغة قانونية، ومن الواضح أن القيود هنا عالمها عالم الاعتبار والافتراض والتصور، وهذا ما يمكن فيه أن يكون القيد قيدا متأخرا عن الحكم، ولهذا، لن نتكلم في هذه الحالة في ما نحن فيه، وإن كنا سنشير مجرد إشارة إليه في ما سيأتي.

وإليك بعض التفصيل والتمثيل، قبل الدخول في تشخيص الجواب عن السؤال الأصلي في هذا البحث:

#### قيود الواجب المتقدمة والمقارنة

تارة، يكون القيد قيدا للحكم المجعول، أي: لفعلية الحكم المجعول، وأخرى، يكون قيدا للواجب الذي تعلق به الحكم كما تقدم.

والغالب في القيود في كلتا الحالتين أن يكون المقيَّد موجودا حال

وجود القيد وتحققه في الخارج، أو بعده؛ فمن قبيل المثال: استقبال القبلة قيدٌ يجب أن يوجد حال الصلاة؛ فهو قيدُ واجب مقارِن، والوضوءُ قيدٌ يجب أن توجد الصلاة بعده، فهو قيد متقدم للواجب، ويسمى الاول بالشرط المقارِن للواجب، والثاني بالشرط المتقدم للواجب.

### قيود الوجوب المتقدمة والمقارنة

وأمّا قيدُ الوجوب المتقدم زماناً على زمان الوجوب والفعلية، فمن قبيل: هلال شهر رمضان؛ إذ هو قيد وشرط لوجوب الصيام وفعليَّته؛ ما يعني: أن الفعلية مشروطة بالهلال، والحال أن وجوب الصوم يبدأ عن طلوع الفجر، فقيد الفعلية في هذه الحالة تحقق قبل هذه الفعلية.

وأما مثال قيد الوجوب المقارن زماناً لزمان الوجوب والفعلية، فمن قبيل: قيد الزوال بالنسبة لوجوب صلاة الظهر؛ فإنَّ زمان هذا القيد (الزوال) هو زمان فعلية وجوب الصلاة نفسها؛ فإنه يبدأ عند الزوال أيضا.

### قيود الواجب والوجوب المتأخرة زمانا عنهما

وقد يدعى أحيانا شرط للوجوب (الحكم) أو للواجب، ويكون متأخرا زمانا عن ذلك الحكم أو الواجب.

ومثاله: ما يقال؛ من أن غُسلَ المستحاضة في ليلة الأحد ـ مثلا ـ شرط في صحة صوم نهار السبت، فهذا شرط للواجب، ولكنه متأخر عنه زمانا.

ومثال آخر: ما يقال؛ من أن عقد الفضولي (كالبيع من دون إذن البائع) ينفذ من حين صدوره إذا وقعت الإجازة من قبل المالك بعده، فهذا شرط لفعلية الآثار المترتبة على العقد منذ وقوعه، ولكنه متأخر عنه

زمانا؛ لو بنينا على أن الإجازة تكشف عن النفوذ السابق ، أي: من حين صدور العقد ووقوعه، لا أنها ناقلة من حين وقوعها.

وعلى هذا، فلو فرضنا ان البيع الفضولي وقع يوم السبت، وسمع المالك بذلك يوم الأحد، فأجاز ما وقع، وبنينا على أن إجازة المالك كاشفة عن صحة البيع ونفوذه من حين وقوع العقد، فإنها مثال للقيود والشروط المتأخرة زمانا عن زمان الحكم والفعلية.

**وقوع البحث أصوليا في إمكان الشرط المتأخر**

وقد وقع البحث في علم الأصول في إمكان الشرط المتأخر واستحالته، سواء أكان ذلك الشرط شرطا للواجب أم للوجوب والفعلية.

**القول باستحالة الشرط المتأخر**

وقد ذهب بعض الأصولين إلى القول باستحالة الشرط المتأخر؛ بتوجيه: إن العلاقة بين الشرط وكل من الوجوب والواجب بمثابة العلاقة بين العلة والمعلول، ومن قبيلها؛ فإن الشرط بمثابة العلة، وكل منهما المعلول، ومن الواضح عدم إمكان تقدم المعلول على العلة، ولا تأخره عنها، بل لابد من أن تكون العلة متقدمة على معلولها؛ وإلا، لزم تأثير المتأخر في المتقدم، أو كما يعبرون أيضا: تأثير المعدوم في الموجود، ما يعني بالنتيجة: استحالة الشرط المتأخر، سواء أكان شرطا للوجوب أم للواجب.

**القول بإمكان الشرط المتأخر**

وفي مقابل الأصوليين المتقدمين، ذهب بعض آخر من الأصوليين إلى القول بإمكان الشرط المتأخر؛ لبطلان ما تمسك به أصحاب القول الأول، الأمر الذي يكفي لإثبات قولهم؛ فإن الإمكان فرع عدم لزوم المستحيل،

كتقدم المعلول على العلة كما تقدم.

وفي هذا السياق، أجيب عن البرهان المتقدم للاستحالة بأن القول بالشرط المتأخر لا يلزم منه أي محذور عقلي من قبيل ما تقدم؛ فإن محذور لزوم تأثير المعدوم في الموجود، والذي صُوِّرَ أنه يلزم من القول بالشرط المتأخر، من الواضح أن نقطة الارتكاز فيه هو القول بأن العلاقة بين المشروط والشرط، والمقيد والقيد في المقام بمثابة العلاقة بين المعلول والعلة ومن قبيلها كما تقدم في بيان دليل الاستحالة، وهذا باطل غير صحيح لا بالنسبة الى الواجب وعلاقته بشروطه وقيوده، ولا بالنسبة الى الوجوب وعلاقته بشروطه وقيوده.

**بطلان دليل استحالة الشرط المتأخر للواجب**

أما بالنسبة الى العلاقة بين الشرط المتأخر للواجب بالواجب نفسه، فلما تقدم في البحث السابق؛ إذ تبين هناك العلاقة بين كل من الشرط والمشروط، والقيد والمقيَّد؛ وقلنا هناك: إن معنى كون الشيء قيداً أو شرطاً للواجب: هو أن المولى يتخذ القيد وسيلة لتعيين ما يكون مركزا للحكم، أو عبر بقولك: وسيلة لتحصيص الواجب بحصة خاصة دون غيرها، وهي الحصة المرادة التي يتعلق بها الوجوب في الحكم بالوجوب مثلا، والمولى بذلك إنما يكون قد أمر بتلك الحصة الخاصة من حصص الفعل، كالصلاة متطهرا، أي: أمرَ بذات الواجب، وبالتقيُّد بالقيد المذكور، في مقابل أمره بالفعل ذاته فقط، وهو الصلاة ذاتها فقط.

وقلنا هناك:

أن أخذ الشارع قيدا في الواجب، يعني ـ علاوة على ما تقدم ـ إن نسبة القيد إلى المقيَّد وإن كانت نسبة العلة إلى المعلول، إلا أن نسبته

إلى ذات الواجب (وهو المطلوب بالاضافة الى تقيُّده بالقيد) ليست علاقة العلة بالمعلول كما أوضحنا هناك بالتفصيل.

وعليه، فالعلاقة بين ذات المقيد (صوم نهار المستحاضة مثلا)، والقيد (الغسل ليلا)، ليست علاقة المعلول بعلته كما هو واضح، وإن كانت النسبة بين القيد السابق والتقيُّد هي العلية والمعلولية.

والخلاصة: إذا كانت فائدة القيد هي محض كونه وسيلة يتخذها المولى الجاعل للتحصيص، يتبين أنه لا علاقة علية ومعلولية بين الشرط والمشروط، والقيد والمقيد، فلا دليل على الاستحالة على هذا في المقام.

ومع كون حقيقة العلاقة بين الواجب وشرطه هي ما تقدم، فإنه لا محذور أبدا في أن يكون التحصيص بوسيلة شرط أو قيد متأخر.

والنتيجة: لا محذور في أن يكون القيدُ المحصِّصُ متقدما، أو مقارنا، أو متأخرا، كما في الأمثلة التي تقدمت لجميع ذلك.

**بطلان دليل استحالة الشرط المتأخر للوجوب**

وأما بالنسبة الى دليل استحالة الشرط المتأخر للوجوب، فهو باطل أيضا؛ وذلك بالتوجيه نفسه المتقدم في الواجب؛ من أن العلاقة بين الشرط والمشروط هنا ليست من علاقة العلة بالمعلول؛ فإن الفعلية وإن كانت مما يتوقف على وجود القيود والشروط في الخارج، إلا أن هذه الفعلية ليست أمرا خارجيا بنفسها؛ فإنها عبارة عن مجرد مفهوم اعتباري قانوني ليس إلا؛ فإن الاحكام كلها أمور اعتبارية، سواء أفي رتبة الجعل، أم المجعول، فالحكم في رتبة الجعل اعتبار كما تقدم، وكذا الحكم في رتبة المجعول والفعلية؛ إذ يعتبر المولى ما حكم به وجعله فعليا، أي: يعتبره في ذمة المكلف عند تحقق قيوده في الخارج، وما دام الأمر

كذلك، وكان الحكم مجرد اعتبار، فلا تسري عليه قوانين العلية؛ فإنها قوانين خاصة بالعالم الواقعي، وليس في عالم الاعتبارات، فإن الاعتبار سهل المؤونة كما يقال.

وبذلك، يثبت إمكان الشرط المتأخر للوجوب والواجب.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**القيود المتأخّرة زماناً عن المقيّد**

القيدُ، تارةً، يكونُ قيداً للحكمِ المجعولِ[١]، وأخرى، يكونُ قيداً للواجبِ الذي تعلّقَ به الحكمُ[٢]، كما تقدّم.

والغالبُ في القيودِ في كلتا الحالتين، أنْ يكونَ المقيَّدُ موجوداً حالَ وجودِ القيدِ[٣]، أو بعدَه[٤]؛ فاستقبالُ القبلةِ قيدٌ يجبُ أن يُوجَدَ حالَ الصلاةِ[٥]، والوضوءُ قيدٌ يجبُ أن تُوجَدَ الصلاةُ بعدَه[٦]، ويُسمَّى الأوّلُ بالشرطِ المقارنِ، والثاني بالشرطِ المتقدّم.

ولكنْ، قد يُدَّعَى أحياناً شرطٌ للحكمِ[٧]أو للواجبِ، ويكونُ متأخّراً زماناً عن ذلكَ الحكمِ أو الواجب.

ومثالُه: ما يقالُ، مِنْ أنَّ غُسلَ المستحاضةِ في ليلةِ الأحدِ شرطٌ في

---

(١)أي: لفعليته.

(٢)ولهذا، قلنا: إن الواجب هو متعلق الحكم بالوجوب.

(٣)فالقيد مقارن.

(٤)فالقيد متأخر زمانا عن المقيد.

(٥)فهو قيد واجب ومقارن.

(٦)فهو قيد متقدم للواجب.

(٧)أي: لفعلية الحكم (الوجوب).

صحّةِ صومِ نهارِ السبتِ، فهذا شرطٌ للواجب[١]، ولكنّه متأخّرٌ عنه زماناً.

ومثالٌ آخر: ما يقالُ من أنّ عقدَ الفضوليِّ ينفذُ[٢] من حينِ صدوره إذا وقعتْ الإجازةُ[٣] بعدَه، فهذا شرطٌ للحكمِ[٤]، ولكنّه متأخّرٌ عنه زماناً.

وقد وقعَ البحثُ أصوليّاً في إمكانِ ذلك واستحالتِه[٥]؛ إذ قد يقالُ بالاستحالةِ؛ لأنّ الشرطَ بالنسبةِ إلى المشروطِ بمثابةِ العلّةِ بالنسبةِ إلى المعلول، ولا يعقلُ أنْ تكونَ العلّةُ متأخّرةً زماناً عن معلولِها[٦].

وقد يقالُ بالإمكان؛ ويُرَدُّ على هذا البرهانِ.

أمّا بالنسبةِ إلى الشرطِ المتأخّرِ للواجب، فَبأنَّ القيودَ الشرعيّةَ للواجبِ لا يتوقّفُ عليها وجودُ ذاتِ الواجبِ[٧]، وإنّما تنشأُ قيديّتُها من تحصيصِ المولى للطبيعةِ بحصّةٍ عن طريقِ تَقييدِها بقيدٍ، فكما[٨]يمكنُ أنْ يكونَ القيدُ المحصِّصُ مقارناً أو متقدّماً، يمكنُ أن يكونَ متأخّراً[٩].

وأمّا بالنسبةِ إلى الشرطِ المتأخّرِ للوجوبِ[١٠]، فبأنّ قيودَ الوجوبِ

---

(١)الغسل.

(٢)ويكون فعليا مؤثرا.

(٣)من قبل المالك.

(٤)وفعليته.

(٥)وما دام البحث في الإمكان والاستحالة، فالقضية محل البحث تركيبية كما تقدم.

(٦)إذ يلزم تاثير المعدوم (العلة المتأخرة، الشرط، القيد) في الموجود (المعلول المتقدم، المشروط: وجوبا أو واجبا).

(٧)وإنما يتوقف عليها التقيُّدُ بالقيد.

(٨)ولما كان دور القيد مجرد الوسيلة التي يستخدمها الجاعل للتحصيص، إذا ... .

(٩)إذ القيد ليس علة للواجب.

(١٠)والفعلية.

كلَّها قيودٌ للحكمِ المجعول لا للجعلِ كما تقدّمَ؛ لوضوحِ أنّ الجعلَ ثابتٌ قبلَ وجودِها[١]، والمجعولُ[٢]وجودُه مجرّدُ افتراضٍ، وليس وجوداً حقيقيّاً خارجيّاً، فلا محذورَ في إناطتِه بأمرٍ متأخّر.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال السيد الخوئي في كتاب الطهارة، في سياق الكلام عن صوم المستحاضة: «أما الغُسل للّيلة الآتية، فلا ينبغي التأمل في عدم مدخليَّته في صحَّة صومِها، لا بالاستقلال، ولا بالجزئية؛ وذلك لأنَّ الشرطَ المتأخر وإن كان أمرا معقولا، بل واقعا في بعض الموارد أيضاً، إلا أنَّ الأذهان العرفية منصرفةٌ عن مثله، فلا يستفيدونه من ظواهر الأدلة إلا مع نصب القرينة عليه، فالغُسل للّيلة الآتية (غير معتبر) في صحة صوم المستحاضة لليوم الماضي، لا بنحو الاستقلال، ولا بنحو الجزئية، فيدور الأمر بين الغُسل في الليلة السابقة، والأغسال النهارية».[٣]

تأمل في العبارة السابقة جيدا، ثم أجب عمّا يلي:

١ـ ما رأي السيد الخوئي في الشرط المتأخر؟

٢ـ لماذا منع السيد الخوئي من كون الغسل لليلة التالية شرطا في

(١)أي: قبل وجودها خارجا. ولهذا قلنا: إن الكلام في هذا البحث ليس في الجعل؛ فإن الثابت أن الشروط تؤخذ مفروضة الوقوع حين عملية الجعل والتشريع.

(٢)والفعلية مجرد اعتبار للفعل في ذمة المكلف بتحقق شروطه خارجا، فهو ليس أمرا حقيقيا خارجيا.

(٣)كتاب الطهارة (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الفقهية)، محمّد رضا الخلخالي، ج٧، ص١٤.

صحة الصيام في اليوم السابق؟

٣ـ ما علاقة هذا البحث العقلي بالدليل الشرعي اللفظي؟

**التطبيق الثاني**

قال الشيخ المظفر ﵀ في أصول فقهه: «وإنما وقع الشك في الشرط المتأخر، أي: إنه هل يمكن أن يكون الشرط الشرعيُّ متأخرا في وجوده زمانا عن المشروط، أو لا يمكن؟

ومن قال بعدم إمكانه، قاس الشرط الشرعي على الشرط العقلي؛ فإن المقدمة العقلية يستحيل فيها أن تكون متأخرة عن ذي المقدمة؛ لأنه لا يوجد الشيء إلا بعد فرض وجود علته التامة، المشتملة على كل ما له دخل في وجوده؛ لاستحالة وجود المعلول بدون علته التامة، وإذا وجد الشيء، فقد انتهى، فايّة حاجة له تبقى إلى ما سيوجد بعد؟!

ومنشأ هذا الشك والبحث، وورود بعض الشروط الشرعية التي ظاهرها تأخُّرُها في الوجود عن المشروط؛ وذلك مثل الغُسل الليليِّ للمستحاضةِ الكبرى ... .

ولأجل ما ذكرنا من استحالة الشرط المتأخر في العقليات، إختلف العلماءُ في الشرط الشرعيِّ اختلافا كثيرا جدا، فبعضهم ذهب ...، والذاهبون إلى الاستحالة أَوَّلوا ما ورد في الشريعة بتأويلات كثيرة يطول شرحها».(١)

إستفد من النص السابق في الإجابة عما يلي:

١ـ ما هو محل الكلام في بحثنا لهذا اليوم؟

٢ـ ما هو الدليل الذي ذكره البعض لاستحالة الشرط المتأخر؟

---

(١)أصول الفقه، ص٢٤٨.

٣ـ الذي يذهب إلى استحالة الشرط المتأخر، هل يردُّ الروايات الواردة في ما يشبهه؟ لماذا؟

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ قد يدعى أن القيد في الواجب أو الوجوب متأخر زمانا عنهما، كما في مثال غسل الإستحاضة، وعقد الفضولي، فيقع البحث في الأصول في إمكان ذلك واستحالته.

٢ـ فقد يقال بالاستحالة؛ لأن الشرط والقيد بمثابة العلة بالنسبة إلى المقيَّد والمشروط، ويستحيل تقدم المعلول على علته.

٣ـ وقد يقال بالإمكان؛ وردّ ذلك البرهان.

٤ـ أما بالنسبة الى الواجب؛ فبأن النسبة بينه وبين قيده ليست نسبة المعلول إلى علته، وإنما القيد وسيلة لما يقوم به المولى من عملية التحصيص إذا أراد الحصة المعينة، ولا بأس أن يكون القيد المحصَّص به متأخرا.

٥ـ وأما بالنسبة للوجوب، فبأن وجود المجعول مجرد افتراض واعتبار للفعل في الذمة حين تحقق موضوعه وجميع ما له علاقة بفعليته، فلا محذور في تقييده بقيد متأخر، فإن الإعتبار سهل المؤونة.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ ماهو محل البحث في بحثنا لهذا اليوم؟

٢ـ ما المقصود بالمقيَّد المأخوذ في عنوان المسألة محل البحث؟

٣ـ قد يُدَّعى أحيانا شرطٌ للحكم أو الواجب، ويكون متأخرا زمانا عنهما، بيّن ذلك مع التمثيل.

٤ـ قد يقال باستحالة تأخر القيود زمانا عن الحكم أو الواجب، بيّن وجه ذلك.

٥ـ كيف ترد ما ذكر دليلاً على استحالة تأخر القيود زمانا عن الحكم والواجب؟

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ ما الوجه في تعبير المصنف بقوله: «قد يدعى أحيانا شرط...»؟

٢ـ ما فائدة البحث في إمكان أو استحالة كون الحكم أو الواجب متقدما على القيد إذا كان ذلك ثابتا فقهيا؟

٣ـ حاول أن تجد وجهَ الربط بين هذا البحث وبين ما سبقه من بحوث في الدليل العقلي.

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنّف.

٢ـ أصول الفقه للشيخ المظفر، ص٢٤٨.

٣ـ كتاب الطهارة للسيد الخوئي، ج٧، ص١٤.

٤ـ لمزيد الفائدة، طالع أيضاً: دراسات في علم الأصول، ج، ص ٢٨٦ وما بعدها.

## البحث رقم (٩٤)

## زمانُ الوجوب والواجب

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «زمانُ الوجوب والواجب» ص٢١٣.

إلى قوله: «متى يجوز عقلاً التعجيز؟» ص٢١٥.

**ثانيا: المدخل**

لكل من الوجوب ( الفعلية) والواجب زمان، وهذان الزمانان من حيث الوقوع لهما ثلاث حالات:

الأولى: أن يتعاصرا، وهي الحالة الرائجة، ولا مشكلة حينئذٍ.

الثانية: أن يتقدم زمان الوجوب، وينتهي، ثم يبدأ زمان الواجب، وهذه الحالة مستحيلة؛ لعدم تصور محرِّك نحو الواجب؛ بعد عدم فعلية الحكم؛ بانتهاء زمان الوجوب، وهذا متفق عليه أيضاً.

الثالثة: أن يتقدم زمان الوجوب على زمان الواجب، ويستمرَّ إلى أن يبدأ زمان الواجب، فيتعاصران، فهل هذا النوع من التقدم ممكن أصولياً، أم لا؟

هذا ما نريد الإجابة عنه في بحثنا هذا، ويسمى هذا البحث في كتب الأصوليين بالواجب المعلَّق.

ذهب البعض إلى إمكان ذلك، وحاولوا أن يحلّوا به مشكلة المقدمات المفوِّتة التي مضى ذكرها، إلا أنَّ الصحيح ـ كما سيتبين خلال البحث ـ عدمُ إمكانه، إلا أنَّ هذا لايعني: عدم صحة تقدم زمان الوجوب على الواجب، بل هناك حل آخر لذلك؛ بواسطة استعمال نظرية الشرط المتأخر، كما سيأتي تفصيله في البحوث القادمة، وبه سنحل مشكلة المقدمات المفوتة أيضاً.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**ثلاث حالات للنسبة بين زمان الوجوب وزمان الواجب**

لو لاحظنا كلا من زمان الوجوب وزمان الواجب، وأردنا أن نتبين النسبة بينهما، لوجدنا أنها يمكن أن تكون الحالات الثلاثة التالية:

**الحالة الأولى: التطابق بين الزمانين**

وذلك بأن يبدأ زمان الوجوب (الفعلية) والواجب معاً، وينتهيان معاً، فيكونان متعاصرين من حيث الزمان، وهي الحالة المعتادة في ما نحن فيه.

من قبيل المثال: تبدأ فعلية صلاة الظهر من حين الزوال إلى وقت ما قبل الغروب بمقدار زمان صلاة العصر كما هو المشهور، هذا زمان الوجوب والفعلية.

ولو لاحظنا زمان الواجب والاتيان به وامتثال الوجوب الفعلي، لوجدنا انه الوقت السابق نفسه؛ إذ يبدأ زمان الامتثال بالزوال وينتهي بما قبل الغروب بمقدار صلاة العصر.

**لا إشكال في إمكان هذه الحالة ووقوعها**

ولا إشكال في إمكان هذه الحالة الأولى، بل ووقوعها، فهي الحالة المعتادة في أكثر الواجبات؛ فوجوب صلاة الفجر مثلا زمانه الفترة الممتدة بين الطلوعين، وهذه الفترة هي بنفسها زمان الواجب.

**الحالة الثانية: تقدم زمان الوجوب بكامله على زمان الواجب**

بمعنى: أن يبدأ زمان الوجوب، وينتهي بكامله، ولم يبدأ زمان الواجب بعد.

**لا إشكال في بطلان هذه الحالة وعدم وقوعها**

ولا شكّ في بطلان هذه الحالة الثانية، وعدم وقوعها؛ إذ مع انتهاء

زمان الفعلية قبل ابتداء زمان الواجب والامتثال، ما الذي سيدعو المكلف الى الامتثال، ويحركه نحوه، والمفروض أن الفعلية قد انتهت؟!

**الحالة الثالثة: تقدم بعض زمان الوجوب على زمان الواجب**

وأما الحالة الثالثة في ما نحن فيه، فهي أن يتقدم زمان الوجوب على زمان الواجب، ثم يستمر هذا الزمان، ليعاصر زمان الواجب، ثم ينتهيان معاً، فهل هذه الحالة ممكنة أم مستحيلة عقلا؟ هذا هو محل البحث.

ومثال هذه الحالة الثالثة: الوقوف بعرفات؛ فإنه واجب فعلي على المستطيع، فيبدأ زمان الفعلية بالاستطاعة، وأما زمان الواجب على المكلف بذلك الوجوب الفعلي، فهو يوم عرفة، من الظهر إلى الغروب، فيكون زمان الوجوب قد بدأ من حين حدوث الاستطاعة لدى المكلف، التي قد تسبق يوم عرفة بفترة طويلة، ويستمر زمان هذا الوجوب من ذلك الحين إلى يوم عرفة، الذي هو زمان الواجب.

ومُثل لهذه الحالة ـ أيضا ـ بالصيام الواجب في شهر رمضان؛ بافتراض أن زمان وجوب الصيام وفعليته يبدأ من حين طلوع هلال شهر رمضان، وهو الليلة السابقة على اليوم الأول من أيام شهر رمضان، والحال أن زمان الواجب (الصوم) لا يبدأ إلا من حين طلوع الفجر من تلك الليلة.

**ذهاب جماعة من الأصوليين الى إمكان الواجب المعلق (الحالة الثالثة)**

وقد ذهب جماعة من الأصوليين إلى أن الحالة الثالثة محل الكلام معقولة، وسموا كل واجب تتقدم بداية زمان وجوبه على زمان الواجب فيه بالواجب المعلق. [١]

---

(١)احترازا عن (الوجوب المشروط)، الذي تناولناه في البحث السابق.

وقد حاول أصحاب القول بالامكان في ما نحن فيه عن هذا الطريق أن يوجهوا ما سبق من مسؤولية المكلف تجاه المقدَّمات المفوِّتة، التي تقدمت في البحث السابق؛ وذلك لأن الإشكال في هذه المسؤولية كان يبتنى على افتراض أن الوجوب (الفعلية) لا يحدث إلا في ظرف إيقاع الواجب، أي: في حالة تعاصرهما وتقارنهما، فاذا افترضنا أن كان هناك طريقة نثبت بها أن الوجوب والفعلية غير مشروط بزمان الواجب؛ بأن تكون النتيجة أن الفعلية يمكن أن تكون سابقة على زمان الواجب؛ كما في مثال الحج، عندما نقول بأن الوجوب الفعلي يحدث قبل زمان الوقوف في عرفات، وأنه يصبح فعليا بالاستطاعة قبل ذلك الوقت، فمن الطبيعي أن يكون المكلف مسؤولا عما يسمى بالمقدِّمات المفوِّتة قبل مجيء يوم عرفة؛ لأن الوجوب فعلي مذ تحققت الاستطاعة، وما دام الوجوب قد أصبح فعليا في ذلك الوقت، فلا جرم أنه يستدعى عقلا التهيؤ لامتثاله، ومن جملة ما يتهيأ به وسيلة السفر.

**الموقف تجاه الواجب المعلق يتوقف على الموقف من الشرط المتأخر**

والصحيح: إن الموقف تجاه الواجب المعلق إمكانا وستحالة، يتوقف على الموقف من مسألة الشرط المتأخر.

وإليك التفاصيل:

---

قال المحقق النائيني في فوائد الأصول: «والفرق بين هذا [الواجب المشروط] والواجب المعلق، الذي قال به صاحب الفصول، هو أن الشرط في الواجب المعلق إنما يكون شرط الواجب، ومما يكون له دخل في مصلحته، من دون أن يكون الوجوب مشروطاً به وله دخل في ملاكه. وهذا بخلاف ذلك؛ فإنَّ الشرط إنما يكون شرطاً للوجوب، وله دخل في ملاكه». ج١، ص١٨٦.

الصحيح أن زمان الواجب يجب أن يكون قيدا للوجوب، ولا يمكن أن يكون قيدا للواجب فقط؛ لانه أمر غير اختياري، وقد تقدم أن كل القيود التي تؤخذ في الواجب فقط، يلزم أن تكون اختيارية، وعلى هذا، فزمان الواجب يجب أن يكون قيدا للوجوب، كما تقدم.

فإذا كان زمان الواجب قيدا للوجوب، وهو يوم عرفات، فإما أن نقول بأن هذا الزمان هو شرط بداية الفعلية أيضا، فينتهي الكلام في ما نحن فيه حينئذ؛ إذ يكون خروجا عن الموضوع؛ إذ نحن نتكلم عن الحالة الثالثة، التي يتقدم فيها زمان الفعلية عن زمان الواجب.

فلابد من فرض الكلام في هذه الحالة الثالثة، وهي أن يكون زمان الواجب قيدا في الوجوب، بحيث يكون الوجوب يبدأ قبل زمان الواجب، وهذا معناه أن الفعلية تبدأ قبل زمان الواجب؛ بحيث يكون الزمان قيدا متأخرا للوجوب، في الوقت الذي تكون الفعلية فيه قد بدأت سابقا على هذا الزمان.

وعلى هذا، فالمسألة من صغريات ما تقدم من البحث في الوجوب المشروط، وهي المسألة التي أسميناها بمسألة الشرط المتأخر للحكم.

وبناء على ما نتخذه من موقف في تلك المسألة، يبتني الموقف في ما نحن فيه من البحث؛ إذ لو كنا نقول باستحالة الشرط المتأخر هناك، فلابد من القول بالاستحالة في ما نحن فيه أيضا؛ وإلا، وقعنا في محذور القول بالإمكان في تلك المسألة.

وأما إذا قلنا بالإمكان هناك، أي: بإمكان الشرط المتأخر للوجوب، جاز أن يكون زمان الواجب شرطا متأخرا للوجوب؛ بحيث يكون لوجوب الوقوف بعرفات شرطان:

أحدهما: مقارن يحدث الوجوب والفعلية بحدوثه، وهو الاستطاعة.

والاخر: متأخرٌ، يسبقه الوجوب، وهو مجىء يوم عرفة على المكلف المستطيع وهو حي، فكل من استطاع في شهر شعبان مثلا، وكان ممن سيجىء عليه يوم عرفة وهو حي، ففعلية وجوب الحج يبدأ في حقه من شعبان، وبذلك يصبح مسؤولا عن توفير المقدمات المفوتة له؛ وذلك من جهة فعلية الوجوب.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**زمان الوجوب والواجب**

لكلٍّ من الوجوبِ ـ أي: الحكمِ المجعول[١]ـ والواجب[٢]زمانٌ، والزمانانِ متطابقانِ عادةً[٣]؛ فوجوبُ صلاةِ الفجرِ ـ مثلًا ـ زمانُه الفترةُ الممتدّةُ بين الطلوعين، وهذه الفترةُ هي بنفسِها زمانُ الواجب[٤]، ويستحيلُ أنْ يكونَ زمانُ الوجوبِ بكاملِه متقدّماً على زمانِ الواجب؛ لأنّ هذا معناهُ: أنّه في هذا الظرفِ[٥]، الذي يُترقّبُ فيه صدورُ الواجبِ[٦]، لا وجوبَ[٧]؛ فلا محرّكَ للمكلَّف إلى الإتيانِ بالواجبِ.[٨]

---

(١)أي: الفعلية.

(٢)زمان الواجب هو زمان الامتثال والتحرك نحو إفراغ العهدة ممّا دخلها وشغلها بسبب فعلية الوجوب. وقد تقدم جميع ذلك.

(٣)وغالبا.

(٤)والامتثال.

(٥)ظرف زمان الواجب المتأخر تماما عن زمان الفعلية.

(٦)والتحرك نحو إيجاده.

(٧)ولا فعلية.

(٨)إذ المحرك نحو الاتيان بالواجب هو الخروج عن العهدة، والعهدة لا تثبت إلا

وهذا واضحٌ، ولكنْ، وقعَ البحثُ في أنّه هل بالإمكانِ أنْ تتقدّمَ بدايةُ زمانِ الوجوبِ على زمانِ الواجبِ، مع استمرارِه، وامتدادِه، وتعاصرِه بقاءً مع الواجب[١]؟

ومثالُ ذلك[٢]: الوقوفُ بعرفاتٍ؛ فإنّه واجبٌ على المستطيع، وزمانُ الواجب[٣] هو يومُ عرفةَ، من الظهر إلى الغروب، وأمّا زمانُ الوجوب[٤]، فيبدأُ من حين حدوثِ الاستطاعةِ لدى المكلَّفِ، التي قد تسبقُ يومَ عرفةَ بفترةٍ طويلةٍ، ويستمرُّ الوجوبُ من ذلكَ الحينِ إلى يومِ عرفةَ الذي هو زمانُ الواجب.

وقد ذهبَ جماعةٌ من الأصوليّينَ إلى أنّ هذا معقولٌ[٥]، وسَمُّوا كلَّ واجبٍ تتقدّمُ بدايةُ زمانِ وجوبه على زمانِ الواجبِ بالواجبِ المعلَّق، وحاولوا عن هذا الطريقِ أن يفسّروا ما سبقَ؛ مِنْ مسؤوليةِ المكلّفِ تجاهَ المقدِّماتِ المفوِّتةِ؛ وذلكَ لأنّ الإشكالَ في هذهِ المسؤوليّةِ كان يبتني

---

بالفعلية، والمفروض أن زمانها قد انتهى.

ويمكن أن نشكل من ناحية أخرى في المقام، ولم يذكره المصنف، وذلك ان نقول: لو كان زمان الفعلية متقدما تماما عن زمان الواجب، وينتهي قبل بدئه، فإنّه يلزم لغوية هذه الفعلية؛ إذ أية فائدة لها في هذه الحالة، والحال ان المكلف لا يمكنه أن يأتي بالواجب؛ بعد أن كان المفروض أن زمانه متأخر تماما عن الفعلية والوجوب؟!

(١)أي: مع زمانه.

(٢)محل البحث، وموضوع الكلام والتحقيق.

(٣)والامتثال.

(٤)والفعلية.

(٥)ويحكم العقل بإمكانه.

على افتراضِ أنّ الوجوبَ لا يحدثُ إلّا في ظرف إيقاعِ الواجب، فإذَا افترضْنا أنّ الوجوبَ غيرُ مشروطٍ بزمانِ الواجب، بل يحدثُ قبلَه، ويُصبحُ فعليّاً بالاستطاعةِ، فمن الطبيعيِّ أن يكونَ المكلَّفُ مسؤولًا عن المقدِّماتِ المفوِّتةِ قبلَ مجيءِ يومِ عرفةَ؛ لأنّ الوجوبَ فعليٌّ[1]، وهو يستدعي عقلًا التهيّؤَ لامتثالِه.

والصحيحُ: أنّ زمانَ الواجبِ يجبُ أنْ يكونَ قيداً للوجوب[2]، ولا يمكنُ أنْ يكونَ قيداً للواجبِ فقطْ؛ لأنّه أمرٌ غيرُ اختياريٍّ، وقد تقدّمَ أنّ كلَّ القيودِ التي تُؤخذُ في الواجبِ فقط يلزمُ أنْ تكونَ اختياريّةً، فبهذا نبرهنُ على أنّه قيدٌ للوجوب.

وحينئذٍ[3]، فإن قلنا باستحالةِ الشرطِ المتأخِّرِ للحكم، ثبتَ أنّ الوجوبَ ما دام مشروطاً بزمانِ الواجب، فلابدّ أنْ يكونَ حادثاً بحدوثِه، لا سابقاً عليه؛ لئلّا يلزمَ وقوعُ الشرطِ المتأخِّرِ، وبهذا، يتبرهنُ أنّ الواجبَ المعلَّقَ مستحيلٌ[4].

وإنْ قلنا بإمكانِ الشرطِ المتأخِّرِ، جازَ أنْ يكونَ زمانُ الواجبِ شرطاً متأخّراً للوجوب؛ فوجوبُ الوقوفِ بعرفاتٍ يكونُ له شرطان:

أحدُهما: مقارنٌ؛ يحدثُ الوجوبُ بحدوثِه، وهو الاستطاعةُ.

والآخرُ: متأخّرٌ، يسبقُه الوجوبُ، وهو مجيءُ يومِ عرفةَ على المكلَّفِ المستطيعِ وهو حيٌّ. فكلُّ منْ استطاعَ في شهرِ شعبانَ ـ مثلًا ـ وكان ممّنْ

---

(١)قبل ذلك بالاستطاعة.

(٢)والفعلية.

(٣)حين أن تبرهن على أن زمان الواجب يجب أن يكون زمان الوجوب أيضا.

(٤)وهو ما نحن فيه من البحث.

سيجيءُ عليه يومُ عرفةَ وهو حيٌّ، فوجوبُ الحجِّ يبدأُ في حقِّه من شعبانَ، وبذلك، يُصبحُ مسؤولًا عن توفير المقدّماتِ المفوِّتةِ له؛ من أجلِ فعليّةِ الوجوب[١] [٢].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

مرَّ في البحث بعض التطبيقات العملية له، ونذكر هنا تطبيقات أخرى:

**التطبيق الأول**

قال السيد الخوئي: «إن الذي دعا صاحب الفصول ﭬ إلى الإلتزام بالواجب المعلق، هو التفصي به عن الإشكال في جملة من الموارد على وجوب الإتيان بالمقدمة قبل إيجاب ذيها، ولكن، قد تقدَّم أن دفع الإشكال لا يتوقف على الإتيان به، بل يمكن دفعه بشكل آخر قد سبق تفصيله بصورة موسَّعة في ضمن البحوث السالفة».[٣]

المطلوب من الطالب الكريم، مراجعة ما أسماه السيد الخوئي بالبحوث السالفة؛ للوصول إلى الحل الثاني الذي يقول به ﭬ، ثم عرض ذلك على الأستاذ وفقه الله تعالى.

**التطبيق الثاني**

تأمل العبارة التالية، واستفد منها في توضيح ما استفدته في البحث:

قال المحقق النائيني ﭬ في الفوائد: «بقي في المقام التّنبيه على بعض المسائل الفقهيّة، الّتي توهّم أنّها تبتني على تصحيح الواجب المعلّق

---

(١)بمجرد الاستطاعة.

(٢)تماما كما قلنا في البحث المتقدم في إجازة المالك في العقد الفضولي، فيوم عرفة هنا كاشف عن فعلية الحج منذ يوم تحقق الاستطاعة.

(٣)محاضرات في أصول الفقه، ج٢، ص٣٨٨.

والشّرط المتأخر معا.

منها: مسألة الصّوم؛ حيث إنّه لا إشكال في أنّه يعتبر في الصّوم إجتماع شرائط التّكليف، من القدرة، والصّحة، وعدم الحيض والسّفر، من أول الطّلوع إلى الغروب؛ بحيث لو اختلّ أحد هذه الشّرائط في جزء من النّهار، لم يكن الصّوم واجبا، فوجوب الإمساك في أول الفجر يتوقّف على بقاء الحياة والقدرة إلى الغروب، وهذا لا يكون إلاّ على نحو الشّرط المتأخر؛ بحيث تكون القدرة على الإمساك في ما قبل الغروب شرطا في وجوب الإمساك في أول الفجر، وهذا عين الشّرط المتأخر.

وأيضا لا إشكال في أنّ التّكليف بالإمساك في الآن الثّاني، والثّالث، وهكذا، إنما يكون متحقّقا في الآن الأول، وهو آن طلوع الفجر؛ إذ ليس هناك إلاّ تكليف واحد يتحقّق في أول الطّلوع ويستمرّ إلى الغروب، وليس هناك تكاليف متعدّدة يحدث في كلّ آنٍ تكليفٌ يخصّه؛ فإن ذلك ينافي الإرتباطيّة، بل التّكليف بالإمساك في جميع آنات النّهار إنما يتحقّق في الآن الأول، وهو آن الطّلوع، فيكون التّكليف بإمساك ما قبل الغروب ثابتا قبل ذلك، وهذا عين الواجب المعلّق؛ حيث يتحقّق الوجوب الفعلي قبل وقت الواجب، وهو آن ما قبل الغروب، الّذي هو وقت الإمساك الواجب فيه».[١]

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تناولنا في هذا البحث ما يسمى عند الأصوليين ببحث الواجب المعلق، ويريدون به: كلّ واجب تقدمت بداية زمان وجوبه على زمان

(١)فوائد الأصول، ج١، ٢٠٨ـ٢٠٩.

الواجب، والذي قال به البعض، وحاولوا أن يستفيدوا منه في حل مشكلة المقدمات المفوتة، ولزوم تحصيلها قبل زمان الواجب فيها.

٢ـ وأما المصنّف، فقد ذهب إلى أن القول بالواجب المعلق أو عدمه متوقف على القول بإمكان الشرط المتأخر وعدم إمكانه؛ فإن لم نقل بذلك، إستحال الواجب المعلق؛ فإن الزمان في المثال المذكور في البحث لمّا كان غير اختياري، كان من اللازم أن يكون قيدا في الوجوب كما مضى من القاعدة، فيكون قيدا وشرطا متأخرا للوجوب في ما نحن فيه.

٣ـ نعم، لو قلنا بالشرط المتأخر للوجوب، أمكن القول بالواجب المعلق؛ لإمكان فعلية الحكم الآن بشرط تحقق الشرط مستقبلا، كما مضى في مسألة أغسال المستحاضة، والإجازة بناء على الكشف في صحة بيع الفضولي.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ هل يمكن أن يكون زمان الوجوب متقدما تماما على زمان الواجب بلا أية معاصرة؟ ما الدليل على ذلك؟

٢ـ ما المقصود بالواجب المعلَّق؟

٣ـ كيف حاول البعض الاستفادة من قاعدة إمكان الواجب المعلق في حل مشكلة المقدمات المفوتة؟

٤ـ ما هو الدليل على أن الزمان لا يمكن أن يكون قيدا للواجب فقط؟ وما تأثير ذلك على القول بالواجب المعلَّق؟

٥ـ كيف يمكن أن نحل مشكلة المقدمات المفوتة بلا احتياج إلى نظرية الواجب المعلق؟

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ هل يمكن أن يكون زمان الواجب متقدما ومعاصرا لزمان الوجوب؟ ولماذا؟

٢ـ ما الفرق بين هذا البحث، والبحث السابق الذي مر تحت عنوان (القيود المتأخرة زمانا عن المقيد)؟

٣ـ هل يمكن أن يكون هذا البحث ثمرة من ثمرات البحث في المقدمات المفوتة، أو العكس؟ ولماذ؟

٤ـ ما هي النتيجة النهائية للبحث؟ فهل يقول المصنّف بالواجب المعلق، أم لا؟

٥ـ إذا راجعت الحلقة الثالثة، وجدت أن بحث الواجب المعلق ـ البحث الذي بين أيدينا ـ قد بحث هناك قبل بحث المقدِّمات المفوتة عكس ما وقع هنا، فما الترتيب الأحسن لهذين البحثين؟ وجّه ما تقول.

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنّف

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٥، ص ٧٥ وما بعدها.

٣ـ محاضرات في أصول الفقه، ج٢، ص٣٨٨.

٤ـ فوائد الأصول، ج١، ١٨٦، ٢٠٨ـ٢٠٩.

٥ـ الفصول، ص ٨٠ ـ٨١.

## البحث رقم (٩٥)

## متى يجوز عقلاً التعجيز؟

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «متى يجوز عقلاً التعجيز؟» ص٢١٥.

إلى قوله: «أَخذُ العلم بالحُكم في موضوع الحُكم» ص٢١٧.

**ثانيا: المدخل**

تارةً، يترك المكلف الواجب وهو قادر على إيجاده، وهذا هو العصيان الذي يستحق عليه العقوبة، وأخرى، يتسبب إلى تعجيز نفسه عن الإتيان به بعد فعلية الوجوب، أو قبله، فما هو حكم العقل في هذه الحالة؟

أما في حالة التعجيز بعد الفعلية، فهو غير جائز؛ إذ يعده العقل معصية.

وأما قبل الفعلية، فهو مثار البحث والتحقيق، وهو ما سنحاول الإجابة عنه في هذا البحث، وسنرى أن لهذا البحث علاقةً وثيقةً ببحث سابق، هو المسؤولية تجاه القيود قبل فعلية الوجوب، أو ما أسميناه بالمقدمات المفوتة.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**١. العصيان**

تارة، يترك المكلفُ الواجبَ بعد فعليَّته، ومع قدرته على إيجاد هذا الواجب؛ كمن يترك صلاة الظهر بعد الزوال مع تمام القدرة على الصلاة بالشروط المطلوبة فيها.

ومن الواضح الذي لا كلام فيه هنا، أن المكلف في مثل هذه الحالة يعدُّ عاصيا، ويترتبُ على ذلك ما يترتبُ على العصيان، من الإثم

والذنب؛ والإدانة واستحقاق العقوبة عقلا؛ إذ لم يمتثل المكلفُ التكليفَ الفعليَّ مع القدرة، فهو عاص.

**٢. التعجيزُ، وصورتاه**

وتارة أخرى، لا يترك المكلفُ الواجب مع قدرته على ايجاده، بل يتسبب الى تعجيز نفسه عن الاتيان بذلك الواجب.

ولهذه الحالة صورتان:

**الصورة الأولى: أن يقع التعجيز بعد فعلية الحكم (الوجوب)**

أي: بعد تحقق جميع ما أخذ في الوجوب من شروط وقيود، كما لو أراق ما يمكنه أن يتوضأ به من الماء بعد الزوال.

**لا إشكال في استحقاق العقوبة في هذه الحالة**

ولا إشكال عقلا في استحقاق العقوبة في هذه الحالة؛ إذ هو عاص، شأنه في ذلك شأن ما تقدم في ترك الواجب عصيانا.

**الصورة الثانية: أن يعجِّز الانسان نفسه قبل تحقق الوجوب وفعليته**

من قبيل: ما لو أراق الماء قبل دخول وقت الصلاة في مثالنا، فما الموقف في مثل هذه الصورة؟

**قد يقال بالجواز في هذه الصورة**

وفي مثل هذه الصورة التي نحن فيها، قد يقال بالجواز عقلا، ولا إدانة ولا عقوبة ولا إثم عليه؛ إذ لا يعد المكلف هنا عاصيا؛ فإن فعلية التكليف مشروط بالقدرة على متعلقه كما تقدم بالتفصيل، وما لم يكن المكلف قادرا على الوضوء، فالمفروض أنه لا وجوب فعلي للصلاة في هذه الحالة، فلا محركية، فلا مسؤولية، ولا إدانة لو لم يتحرك.

علاوة على ذلك، ليس هناك أيُّ محذور عقلا في أن يتسبب

المكلف نفسه في عدم فعلية التكاليف من الأساس، وإنما المحذور في أن لا يمتثل التكليف بعد فعليته كما تقدم.

**قد يقال بالتفصيل في هذه الصورة حسب دخل القدرة في الوجوب**

وقد يقال بالتفصيل في هذه الصورة، حسب دخل القدرة في الوجوب؛ بين ما إذا كان هذا الدخل عقليا أو شرعيا.

وإليك التفصيل:

**القدرة الشرعية، والقدرة العقلية**

تقدم أن دخل القدرة في التكليف واشتراطها فيه، تارة، يكون شرعيا، وأخرى، يكون عقليا.

وتقدم أيضا، أن معنى القدرة الشرعية: هو اشتراط القدرة في ترتب الملاك على الفعل متعلق الحكم، فالعاجز لا ملاك في حقه من الأساس، وأما في القدرة العقلية، فالملاك موجود بالنسبة للعاجز.

وقد ضربنا مثالا للقدرتين بالمغمى عليه في تمام فترة الأداء، فعلى القدرة الشرعية لم يفته أي ملاك، بينما فاته الملاك على العقلية، الأمر الذي رتبنا عليه القول بدلالة نفس الأمر الأدائي على وجوب القضاء وعدم وجوبه خارج الوقت كما تذكر.

وهنا نقول في التفصيل:

**الجواز على القدرة الشرعية**

إذا كانت القدرة في الفعل قدرة شرعية، جاز عقلا للمكلف تعجيز نفسه قبل حلول وقت الوجوب وفعليته؛ فيمكنه أن يهريق الماء قبل وقت الزوال في مثالنا؛ إذ لا يحكم العقل في هذه الحالة بالإدانة ولا باستحقاق العقاب؛ إذ من الواضح أن القدرة لمّا كانت شرعية على

الفرض، فإن هذا الذي عجَّز نفسه قبل الفعلية، لن يتحقق في مورده أية فعلية؛ إذ لا ملاك في العمل في القدرة الشرعية من الأساس بالنسبة الى العاجز، ما يعني: إنه لم يفوِّت أيَّ ملاك ولا غرض من أغراض المولى؛ لعدمهما من الأساس بناء على القدرة الشرعية، فلماذا الإدانة؟! ولماذا العقوبة؟!

### عدم الجواز على القدرة العقلية

وأما إذا قلنا بأن دخل القدرة في التكليف عقلي لا شرعي، فمعنى ذلك ـ كما تقدم ـ أن القدرة ليست شرطا في الملاك، وإن كانت شرطا في التكليف؛ ما يعني ـ بالتبع ـ أن الانسان العاجز ليس مكلفا بالأداء، ولكن الملاك ثابت في العمل الذي عجز عن ادائه على الرغم من ذلك.

وفي هذه الحالة، قد يقال بأن العقل يحكم بعدم جواز التعجيز حتى قبل الفعلية؛ إذ المكلف يعلم أنه سيفوّت ملاكا فعليا في ظرفه المقبل، أي: بعد الزوال، وفي مثل هذه الحالة، يحكم العقل بعدم جواز مثل هذا التفويت، ما يؤدي إلى حكمه بعدم جواز ما تكون نتيجته ذلك التفويت، ومنه ما نحن فيه من التعجيز.

### تخريج المسؤولية تجاه المقدمات المفوتة على القدرة العقلية

تقدم في البحوث السابقة توجيه لمسؤولية المكلف تجاه المقدمات المفوتة، بالقول بإمكان الشرط المتأخر مرة، وبالواجب المعلق أخرى، وبما ذكرناه اليوم، يمكن أن نذكر توجيها آخر لهذه المسؤولية؛ وذلك يبتني على القول بالقدرة العقلية لا الشرعية.

وإليك التفصيل:

تقدم أن المقدمات المفوتة هي المقدمات التي لو لم يأت بها

المكلف قبل زمن الفعلية، لفات عليه الواجب في وقته؛ بعجزه عنها في هذا الوقت، ما يعني: إن المكلف سيفوِّتُ ملاكا بناء على القدرة العقلية؛ بعد ثبوت الملاك حتى مع العجز كما تقدم، فلو لم يأت بالمقدمة المفوتة قبل زمان الواجب والفعلية، لكان مسببا إلى التعجيز، وقد قلنا بأن التعجيز لا يجوز عقلا على العقلية.

وهذا خلاف ما إذا كنا نقول بأن دخل القدرة شرعي؛ إذ تقدم أن لا ملاك في صورة العجز من الأساس بناء على ذلك، ما يعني: عدم تفويت أيّ ملاك في هذه الحالة، فلا تفويت بعدم الاتيان بالمقدمة المفوتة، فيجوز له أن لا يأتي بها بلا أية إدانة ولا مسؤولية.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**متى يجوز عقلًا التعجيز؟**

تارةً، يَتركُ المكلّفُ الواجبَ وهو قادرٌ على إيجادِه، وهذا هو العصيانُ[١]، وأخرى، يتسبّبُ إلى تعجيزِ نفسِه عن الإتيانِ به، وهذا التسبيبُ له صورتان:

الأولى: أنْ يقعَ بعدَ فعليّةِ الوجوب؛ كحال إنسانٍ يحلُّ عليه وقتُ الفريضةِ، ولديهِ ماءٌ، فيريقُ الماءَ، ويعجِّزُ نفسَه عن الصلاةِ مع الوضوءِ، وهذا لا يجوزُ عقلًا؛ لأنّه معصيةٌ[٢].

الثانية: أنْ يقعَ قبلَ فعليّةِ الوجوب؛ كما لو أراقَ الماءَ في المثال قبلَ دخولِ الوقتِ، وهذا يجوزُ؛ لأنّه بإراقةِ الماءِ يجعلُ نفسَه عاجزاً عن

---

(١)ويستحق العاصي العقوبة عقلا.

(٢)ويأتي فيه ما أتى في الحالة السابقة بالضبط.

الواجبِ عندَ تحقُّقِ ظرفِ الوجوبِ(١)، وحيث إنّ الوجوبَ(٢)مشروطٌ بالقدرةِ، فلا يحدثُ الوجوبُ(٣) في حقِّه، ولا محذورَ(٤) في أنْ يسبِّبَ المكلّفُ إلى أنْ لا يحدثَ الوجوبُ في حقِّه، وإنَّما المحذورُ في أن لا يمتثلَه بعدَ أنْ يحدُثَ(٥).

ولكنْ، قد يقالُ هنا بالتفصيلِ بينَ ما إذا كانَ دخلُ القدرةِ في هذا الوجوبِ عقليّاً، أو شرعيّاً؛ فإذا كانَ الدخلُ شرعيّاً، جازَ التعجيزُ المذكورُ؛ لأنّه(٦)لاَ يفوِّتُ على المولى بذلك شيئاً؛ إذ يصبحُ عاجزاً، ولا ملاكَ للواجبِ في حقِّ العاجزِ(٧).

وإذا كان الدخلُ عقليّاً، وكانَ(٨)ملاكُ الواجب ثابتاً في حقِّ العاجزِ أيضاً، وإن اختصَّ التكليفُ بالقادر بحكمِ العقلِ، فلا يجوزُ التعجيزُ المذكورُ؛ لأنّ المكلَّفَ يعلمُ بأنّه بهذا(٩)سوفَ يسبِّبُ إلى تفويتِ ملاكٍ فعليٍّ في ظرفِه المقبلِ، وهذا لا يجوزُ بحكمِ العقلِ.

وعلى هذا الأساسِ، يمكنُ تخريجُ(١٠)مسؤوليةِ المكلّفِ تجاهَ

---

(١)والفعلية، أي: الزوال.

(٢)والفعلية. أي: فعلية الصلاة بالطهارة المائية.

(٣)والفعلية.

(٤)عقلا، فالكلام كله في موقف العقل، وإدراكاته، وأحكامه.

(٥)وتتحقق الفعلية.

(٦)أي: التعجيز.

(٧)من الأساس؛ بعد أن كانت القدرة شرعية.

(٨)عطف تفسير لما تقدم؛ من كون دخل القدرة عقليا.

(٩)التعجيز.

(١٠)وتوجيه.

المقدِّماتِ المفوِّتةِ في بعضِ الحالاتِ؛ بأن يقالَ: إنّ هذهِ المسؤوليةَ تثبتُ في كلِّ حالةٍ يكونُ دخلُ القَدرةِ فيها عقليّاً لا شرعيّاً.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

تأمل العبارة التالية، ثم حدد موقفك مما يليها من أسئلة:

قال السيد الخوئي ﭭ في محاضراته: «ثم إن الإضطرار قد يكون بغير اختيار المكلف، وقد يكون باختياره ... .

أما الثاني، وهو ما إذا كان الإضطرار باختياره، كما إذا كان عنده ماء يكفي لوضوئه، أو غُسله، فأراقه، فأصبح فاقداً للماء، أو كان عنده ثوب طاهر، فأنجسه، وبذلك اضطر إلى الصلاة في ثوب نجس، أو كان متمكناً من الصلاة قائماً، فأعجز نفسه عن القيام، وهكذا، فهل تشمل إطلاقات الأوامر الإضطرارية هذه الموارد، أم لا؟ يعني: هل يكون المكلف معذورا في فقدانه للشرط بأدائه الأمر الإضطراري، كما لو صلى بالتيمم بدلاً عن الوضوء، فلا شيء عليه، أو لا؟

وجهان: والظاهر هو الثاني، والسبب في ذلك، هو أن تلك الإطلاقات ـ بمقتضى الظهور العرفي، وارتكازهم ـ منصرفة عن الإضطرار الناشئ عن اختيار المكلف، وإرادته؛ لوضوح أن مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ...﴾، ظاهر ـ بمقتضى المتفاهم العرفي ـ في ما إذا كان عدم وجدان الماء والإضطرار إلى التيمم بطبعه، وبغير اختيار المكلف، ومنصرفة عما إذا كان باختياره.

وكذا قوله ﷺ: (إذا قوى، فليقم)، وما شاكل ذلك. . . .

وعلى هذا الضوء، لا يجوز للمكلف تعجيز نفسه باختياره وإرادته،

فلو كان عنده ماء مثلا، لم يجز إهراقه وتفويته، إذا علم بعدم وجدانه الماء في مجموع الوقت، ولو فعل ذلك، إستحق العقوبة على ترك الواجب الاختياري التام، أو على تفويت الملاك الملزِم في محلِّه، ومن الواضح أن العقل لا يفرِّق في الحكم باستحقاق العقاب بين تفويت الواجب الفعلي وتفويت الملاك الملزم في ظرفه إذا كان كذلك؛ فكما يحكم بقبح الأول واستحقاق العقوبة عليه، فكذلك في الثاني».[1]

١ـ ماعلاقة ما نحن فيه ببحث الإجزاء الذي يتكلم عليه السيد الخوئي؟

٢ـ ما المقصود بقوله: «الإطلاقات بمقتضى الظهور العرفي وارتكازهم منصرفة عن الإضطرار الناشئ عن اختيار المكلف وإرادته»؟

٣ـ ما الدليل الذي ذكره السيد الخوئي لإستحقاق العقوبة بالتعجيز؟ وهل يختلف عما ذكره المصنّف في بحث اليوم؟

**التطبيق الثاني**

إستفد من العبارة التالية الواردة في خارج بحث المصنف ﷷ، في مقام إثبات وجوب التعلم قبل وقت التكليف، في توضيح ما ورد في البحث اليوم: «. . . ، فهو أنّنا سلّمنا عدم كون الوجوب فعليّا قبل زمان الواجب، ولكن، يقال ـ مع ذلك ـ بلزوم الإتيان بالمقدّمات المفوّتة، وذلك بأحد وجهين:

إما باعتبار أنّ الملاك فعليّ، والّذي يسقط بترك التعلّم هو الخطاب، وتفويت الملاك ولو مع فرض سقوط الخطاب بالعجز ـ أيضاً ـ قبيح، والعقل لا يفرّق في قبح تفويت الملاك بين كون المفوّت شيئا في

(١)محاضرات في أصول الفقه، ج٢، ص٢٤٣ـ٢٤٤.

الوقت، أو شيئا في خارج الوقت؛ بأن يفوّت قبل الوقت ملاكا سوف يصبح فعليّا في وقته. والمختار هناك تماميّة الوجهين».[١]

**التطبيق الثالث**

إستفد من العبارة التالية في توضيح البحث:

قال السيد الخوئي ﴿﴾ في تقريرات بحثه الشريف، المسماة بالهداية في الأصول:

«وبالجملة، العقل لا يفرّق في استحقاق العقاب بين مخالفة التكليف الإلزاميّ وبين تفويتِ الملاكِ الملزِم؛ ففي هذه الصورة، وإن كان المكلّف غير مكلّف بالواجب بعد حصول الشرط؛ لعجزه عنه، إلا أنه من أول زمان تحقّق التفويت مستحقّ للعقاب؛ بحيث لو أراد المولى تعجيل عقابه، لصحّ عقابه في هذا الزمان.

وهذا نظير من رمى البندقة على أحد بحيث يقتله بعد خمس دقائق مثلا؛ فإنه لا شبهة في صحّة مؤاخذته وعقابه بمجرّد الرمي، وإن كان لا يجوز قصاصه حينئذ؛ وذلك لأنّ ما يكون تحت اختياره هو هذا الفعل، وقد صدر عنه بسوء اختياره، وبعد ذلك لا يقدر على حفظ البندقة.

وهذا بخلاف الصورة السابقة؛ فإن ظرف استحقاق العقاب فيها هو بعينه ظرفُ العصيان، وظرفُ ترك المأمور به، لا قبل ذلك، كما هو واضح».[٢]

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تناولنا في هذا البحث البحث عن إجابة سؤال، هو: متى يجوز

---

(١)مباحث الأصول (الحائري)، ج٤، ص ٤٧٩ـ ٤٨٠.

(٢)الهداية في الأصول، ج٤، ص٥١٠ـ٥١١.

للانسان أن يعجّز نفسه عن الإتيان بالتكليف؟ فذكرنا أنه إن كان ذلك بعد الفعلية، فإنه غير جائز، ويستحق فاعله عليه العقاب؛ لأنه معصية بحكم العقل.

٢ـ وأما إذا كان قبل الفعلية، فلا محذور في ذلك؛ فإن الوجوب والفعلية بدون القيد لن يتحققا؛ بسبب فقدان الشرط والقيد، والتكاليف مشروطة بالقدرة، كما قلنا قبل ذلك.

٣ـ ولكن، قد يقال بالتفصيل بين كون دخل القدرة شرعياً، فيجوز التعجيز؛ لعدم تفويت أي ملاك فعلي بالعجز، وبين كونه عقلياً فعليا حتى في حق العاجز، فلا يجوز بحكم العقل؛ بعدم جواز تفويت ملاك فعلي في ظرف مقبل.

٤ـ وإذا قلنا بالتفصيل الأخير، فسوف يكون توجيها في مسألة المقدمات المفوتة؛ إذ أن المكلف يكون مسؤولا عنها عقلاً قبل زمان الفعلية، نعم، هذا التوجيه يختص بما إذا قلنا بالمقدمة العقلية.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ هل يجوز للانسان أن يعجِّز نفسه عن الإتيان بالواجب بعد فعلية الوجوب؟ وما الدليل على ذلك؟

٢ـ ما الفرق في نظر العقل بين ترك المكلف الإتيان بالتكليف وهو قادر عليه، وبين أن يعجز نفسه عنه بعد فعليته ؟

٣ـ ما معنى قول المصنّف: «ولا محذور في أن يسبب المكلف إلى أن لا يحدث الوجوب في حقه»؟ وما الدليل عليه؟

٤ـ قد يقال بالتفصيل بين التعجيز في حالات كون دخل القدرة في

الوجوب عقلياً وبينه في حالات كونه شرعياً. بيّن هذا التفصيل أوّلا، ثم أذكر دليله ثانيا.

٥ـ كيف يمكن الإستفادة من التفصيل المذكور في بحثنا لهذا اليوم في إثبات لزوم الإتيان بالمقدمات المفوتة؟

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ ما الفرق بين العصيان الثابت في حالة ترك الإتيان بالتكليف في حالة القدرة، وبين الثابت بالتعجيز بعد فعلية الحكم؟

٢ـ ماذا تفهم من تعبير المصنّف في بحث اليوم بقوله: «قد يقال هنا بالتفصيل»؟ فهل يذهب إلى هكذا تفصيل على مستوى هذه الحلقة، أم أن رأيه هو ما ذكره قبل هذه الفقرة مباشرة بقوله: «ولا محذور في أن يسبب المكلف. . . »؟

٣ـ ما المعنى الدقيق لحكم العقل بعدم جواز تفويت ملاك فعلي في ظرفه المقبل؟

٤ـ ما المقصود بقوله ﵁ آخر البحث: «في بعض الحالات»؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنّف.

٢ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج٤، ص ٤٧٩ـ ٤٨٠.

٣ـ محاضرات السيد الخوئي، ج٢، ص ٢٤٣ـ ٢٤٤

٤ـ الهداية في الأصول، ج٤، ص ٥١٠ـ٥١١.

## البحث رقم (٩٦)

## أخذُ العِلم بالحُكم في موضوعِ الحُكم

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «أخذُ العِلم بالحُكم في موضوع الحُكم» ص٢١٧.

إلى قوله: «أخذُ قَصد امتثال الأَمر في متعلَّقه» ص٢٢٠.

**ثانيا: المدخل**

موضوع الكلام في هذه القاعدة هو إمكان أو عدم إمكان أخذ العلم بالحُكم قيدا في موضوعِ الحُكم، فهل يحكم العقل بالإمكان في هذه الحالة أم بالاستحالة؟

والحقيقة: ما نتناوله في هذه القاعدة مصداقان لها مختلفان، لا يمكن الوصول الى موقف من القاعدة إلا بتناول كل منهما على حدة:

الأول: أخذُ العلم بالحُكم في موضوعِ الحُكم نفسه

الثاني: أخذُ العلم بالحُكم في موضوعِ حُكم آخر

أما بالنسبة الى الأول:

إذا جُعل الحكم على نحو القضية الحقيقية، وأُخذ في موضوعه العالمُ بذلك الحُكم نفسه، بأن يقال مثلا: «إذا عَلمتَ بوجوب الصلاة، فقد وجبت عليك تلكَ الصلاة»، إختصَّ ذلك الحكم بالعالم، ولم يثبُت بحق الشاك، أو القاطع بالعدم؛ لأن العلم بالحكم في هذه الحالة يصبح قيدا لفعلية الحكم.

وما نريد بحثه اليوم، هو أنه هل يمكن للشارع ـ عقلاًـ أن يأخذ هكذا قيد، كما أخذ قيد الإستطاعة في وجوب الحج مثلاً، أم لا؟

ويسمى هذا البحث أيضاً باستحالة اختصاص الحكم بالعالم به.

إدُّعي استحالة هكذا تقييد؛ لاستلزامه الدور، وقد أجاب البعض عنه،

وردَّه، إلا أنَّ ردّهم غير تام.

والصحيح وجود رد آخر له سنذكره خلال البحث، كما أنَّنا سنبيِّن آخر البحث الثمرة المترتِّبة عليه إن شاء الله.

وأما بالنسبة الى المصداق الثاني للقاعدة:

بعد أن تكلّمنا في المصداق الأول عن إمكان وعدم إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم نفسه، ومثّلنا له ببعض الأمثلة، فما لابد من بحثه بعد ذلك هو إمكان وعدم إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر لا نفس الحكم كما كان الأمر عليه في المصداق الأول، فبماذا يحكم العقل في هذه الحالة؟

وهذان الحكمان المأخوذ أحدهما في موضوع الحكم الآخر، إما أن يكونا متخالفين، أو متضادّين، أو متماثلين، فهذه حالات ثلاث لابدّ أن تبحث، ليشخص حكم العقل في كل واحدة منها على حدة أيضا.

وعلى هذا، فبحثنا اليوم ذو محورين رئيسيين.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**١. توضيح المادة البحثية للمحور الأول للبحث**

**(أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم)**

**أ . توضيح محل البحث في هذا المحور**

قلنا: إن جعل الحكم يكون على نحو القضية الحقيقية تارة، وعلى نحو القضية الخارجية أخرى، فإذا جعل على نحو القضية الحقيقية، فقد تقدم أن المولى الجاعل في هذه الحالة يأخذ كل ما له دخل في فعلية الحكم بنظره، ويفترضه متحققا، فيصدر حكمه ويجعله بنص قانوني.

وعلى هذا، فجميع ما له دخل في فعلية الحكم يؤخذ في هذه

العملية.

فإذا كان أحد تلك القيود المأخوذة حين الجعل في الفعلية هو العلم بالفعلية نفسها، أو قل: إذا كان أحد قيود الوجوب العلم بالوجوب نفسه، فهل هذا العمل ممكن عقلا، أم مستحيل؟

هذا هو محل البحث في هذه المسألة، وهذا هو السؤال الأصلي لها، وإذا تبين ذلك، تبين أكثر الطريق الى الإجابة الفنية الصحيحة.

**ب ـ جواب السؤال المطروح في هذا المحور من البحث**

والجواب على السؤال السابق، تفصيله:

**ذهاب البعض الى القول بالاستحالة في المقام**

وقد أجاب بعض الأصوليين عن السؤال المتقدم بأن العقل يحكم باستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم بالصيغة المطروحة في السؤال؛ إذ القول بالإمكان يوقعنا في الدور، والخلاص من الدور لا يمكن إلا بالقول بالاستحالة.

**توضيح الدور في المقام**

أما الدور المدعى في المقام، فهو توقف كل من الحكم والعلم به على الآخر، كما يلي:

إذا قلنا بأن فعلية الحكم قد أخذت في الجعل على نحو القضية الحقيقية، فهذا يعني ـ كما تقدم ـ : أن الفعلية لن تثبت إلا بثبوت العلم بالفعلية؛ بعد أخذ العلم بالفعلية في موضوع الفعلية، ومن الواضح أن الحكم لا يكون فعليا إلا بتحقق موضوعه بتحقق جميع ما أخذ في هذا الموضوع من القيود، بحسب طبيعة العلاقة بين فعلية الحكم وما أخذ فيها من موضوع، وأنها بمثابة علاقة المعلول بعلته. والمفروض أن من

جملة هذه القيود العلم بالفعلية.

وبعبارة مختصرة:

فعلية الحكم انما تتحقق بوجود موضوع ذلك الحكم؛ إذ نسبة الموضوع الى الحكم نسبة العلة الى المعلول، ولا يُعقل تقدُّم الحكم على موضوعه، وإلا، يلزم عدم موضوعية ما فُرض كونه موضوعاً.

وعلى هذا، تكون النتيجة هنا:

فعلية الحكم تتوقف على العلم بالفعلية

هذا من ناحية الحكم وفعليته.

ومن ناحية أخرى، العلم بالفعلية يتوقف على ثبوت الفعلية في رتبة سابقة؛ وإلا، فكيف نعلم بالفعلية، والحال أن العلم يتعلق بها؟!

وتوضيحه:

كل علم يتوقف على ثبوت معلومه في مرحلة سابقة على العلم؛ وذلك عملا بالقاعدة القائلة بأن العلم بالشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في الموطن الذي تعلق العلم به؛ إذ العلم لابد له من متعلق يتعلق به، ورتبة المتعلق سابقة على رتبة العلم؛ ليمكن تعلُّق العلم به.

والنتيجة: العلم بفعلية الحكم تتوقف على تحقق الفعلية في رتبة سابقة.

ولو جمعنا النتيجتين المتقدمتين، لاتضح ان هناك دورا في ما نحن فيه؛ فالنتيجة الأولى كانت تقول بأن الفعلية تتوقف على العلم بها، وهنا اتضح أن العلم بها يتوقف على تحققها قبل ذلك، والنتيجة: يتوقف كل من الحكم بالفعلية والعلم بالحكم بالفعلية على الآخر. وبعبارة أخرى: فعلية الصلاة تتوقف على فعلية الصلاة، وهذا هو الدور.

هذا هو المذكور في توضيح الدور.

وإليك تطبيقا عمليا لما تقدم من بيان الدور؛ فيتضح عندك المطلب حق الوضوح:

لو كان وجوب الصلاة وفعليتها يتوقف على العلم بوجوب الصلاة وفعليتها، بمقتضى أخذ العلم قيدا في الفعلية كما هو محل الكلام؛ فالفعلية ـ على هذا ـ تتوقف على العلم بالفعلية؛ من باب توقف كل حكم على موضوعه كما تقدم.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: العلم بوجوب الصلاة وفعليتها متوقف على تحقق وجوب الصلاة وفعليتها في رتبة سابقة؛ من باب أن العلم بالشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في رتبة سابقة.

والنتيجة: توقف فعلية الصلاة على العلم بفعلية الصلاة، وتَوَقف العلم بفعلية الصلاة على فعلية الصلاة، وهو دور واضح.

وبسبب هذا الدور، يلزم القول باستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم.

**إجابة البعض على ما ادعي من دور في المقام**

وقد أجيب على ما ادعي من دور في المقام بمنع التوقف الثاني، أي: توقف العلم بالفعلية على ثبوت الفعلية وتحققها في رتبة سابقة؛ إذ القاعدة التي استفيد منها لإثبات هذا المدعى غير تامة، وهي قاعدة أن العلم بالشيء يتوقف على تحقق ذلك الشيء ووجوده خارجا.

ونحن هنا لا نرد القاعدة من أساسها، إذ لازلنا نقول بأن كل علم لابد له من معلوم يعرض عليه، إلا أننا لا نقبل بأن يشترط في هذا المعلوم الثبوت والتحقق في الخارج، بل يكفي أن يكون هذا المعلوم معلوما في

الذهن بصورته الذهنية، وهو ما يعبر عنه بالمعلوم بالذات، والمفروض أنه ثابت في الذهن، وإلا كيف كان معلوما من الأساس، وأما أن يكون العلم متوقفا على أن يكون المعلوم معلوما بالعرض، وثابتا في الخارج، فليس ذلك صحيحا، وإلا، كيف نفسر حصول الخطأ والاشتباه في العلم، وهو الذي يطلق عليه بالجهل المركب؟! وكيف نفسر عدم لزوم أن يكون كل علم مصيبا، إذ الواضح أن عندنا علوما خاطئة؟!

وعلى هذا، فالتوقف الثاني في ما نحن فيه غير تام؛ إذ العلم بالفعلية لا يتوقف على ثبوت الفعلية في الخارج بتحقق جميع قيودها، ومنها العلم بها وبثبوتها في الخارج، بل يكفي في ذلك تحقق تلك القيود في الذهن، وتصورا، والمفروض أن هذا ممكن الحصول في ما نحن فيه.

والنتيجة: العلم بالفعلية لا يتوقف على ثبوت الفعلية في الخارج، فلا دور في المقام على هذا.

**توجيه القول بالاستحالة في المقام**

ومع أننا نقبل بما تقدم من رد للدور، إلا أن الصحيح هو القول بالاستحالة في المقام؛ إذ يكفي التوقف الأول في إثبات الاستحالة.

وإليك تفصيل ذلك:

عندما نقول: العلم بالفعلية قيد في الفعلية وثبوتها، فمعنى هذا: إن هذا العلم سيكون مولدا لهذه الفعلية؛ وذلك بحكم كونه قيدا من قيود الموضوع كما تقدم، أو عبر بقولك: العلم بالفعلية دخيل في تكوين شخص الحكم وفعليته.

وهذا المعنى مما لا يمكن الالتزام به؛ لما تقدم حين الكلام في القطع وحقيقته ومميزاته وما له من صفات وتأثير؛ إذ دور العلم بالنسبة الى

متعلقه ومعلومه إنما هو الكشف لا غير، فهو مجرد مرآة تكشف عما يوضع أمامها، وأما أن تكون سببا في وجوده وخلقه وتوليده، فمن الواضح أن هذا ليس صحيحا؛ فالمرآة لا تخلق المرئيَّ بها.

والنتيجة: يستحيل أخذ العلم بالحكم قيدا في الحكم نفسه؛ إذ يلزم محذور أن يكون العلم مولدا لمعلومه، أي: العلم بالفعلية سيكون مولدا للفعلية، وهذا غير مقبول عقلا.[١]

والنتيجة: استحالة اختصاص الحكم بالعالم به، ولكن بشرط أن يكون المقصود بالعلم هنا هو المجعول والفعلية، وليس ما سيأتي في العنوان التالي.

**أخذ العلم بالجعل قيدا للحكم المجعول لا محذور فيه**

مما تقدم، تبين أن من المستحيل أخذ العلم بالحكم قيدا في الحكم

---

(١)هذا ما ذكره المصنف في هذه الحلقة، وسنتوسع في الحلقة التالية بعونه تعالى في بيان الموقف من الدور، وفي ما يمكن أن يقال للاستحالة بغض النظر عن ثبوت الدور المدعى في المقام وعدم ثبوته.

وكمثال مختصر: لو اتممنا الكلام في ما ذكرناه في المتن من مسألة عدم كون العلم مولدا، وأضفنا هذه الإضافة المختصرة: إذا، العلم دوره الكشف عن معلومه، ما يعني أن الفعلية يجب أن تكون ثابتة في رتبة سابقة لكي يكشف عنها»، ستكون النتيجة: إن الدور المتقدم تام لا مشكلة فيه، وأن ما ذكرناه هنا وجها للاستحالة، إنما هو مجرد رد لما وجه الى تمامية الدور، من الاكتفاء بثبوت صورة الفعلية في الذهن، وهو ما أسميناه بالمعلوم بالذات؛ إذ من أين يأتي المعلوم بالذات في ما نحن فيه، ولا معلوم بالعرض في الرتبة السابقة؟!

وعلى العموم، الكلام هنا مجرد دعوة للتفكير ليس إلا، وتمام الكلام يأتي في الحلقة الثالثة بعونه تعالى.

نفسه، إلا أن المقصود بالحكم هناك إنما هو فعلية الحكم، وهو ما كنا نعبر عنه بالمجعول سابقا.

ويبقى هنا سؤال الموقف إزاء كون المراد بالحكم في القاعدة محل الكلام غير ما تقدم في ما ثبتت استحالته قبل قليل، أي: إذا أردنا أخذ العلم بالجعل قيدا للحكم المجعول فلا محذور فيه بناء على ما تقدم من التمييز بين الجعل والمجعول، فما هو موقف العقل هنا؟

الجواب:

لا محذور في ذلك؛ إذ لا يلزم الدور الذي ذكر محذورا في ما تقدم، ولا يلزم إخراج العلم عن دوره الكاشف البحت وكونه مولدا للفعلية لا كاشفا عنها.

أما بالنسبة الى عدم لزوم الدور، فواضح؛ بعد أن كانت الفعلية على هذا الفرض الجديد متوقفة على العلم بالجعل، إلا أن العلم بالجعل ليس متوقفا على العلم بالمجعول والفعلية ليلزم الدور، وإنما هو متوقف على العلم بالجعل.

وأما بالنسبة إلى عدم لزوم المحذور الثاني، وهو القول بمولدية العلم؛ فمن جهة أن العلم في ما نحن فيه متعلَّقه الجعل لا الفعلية كما كان في المسألة السابقة، والجعل لا يتولد بالعلم به كما كان الأمر هناك، وإنما يولد بأسبابه الخاصة.

لا يقال: ولكن، يلزم من القول بالامكان هنا أن يكون العلم مولّدا، بتقريب: إن العلم بالجعل لما كان قيدا في المجعول، فإن معنى ذلك: أن هذا العلم دخيل في الحكم وفعليته؛ بحكم كونه قيدا وجزءا من أجزاء موضوع الحكم وفعليته كما هو الفرض، فهب أننا تخلصنا من محذور

الدور، ولكننا لم نتخلص من محذور القول بمولدية العلم.

فإنه يقال: المحذور إنما هو أن يكون العلم بشيء مولدا لذلك الشيء نفسه، وأما أن يكون العلم بشيء دخيلا في وجود شيء آخر لا محذور فيه، والأمر هنا من قبيل الثاني لا الأول؛ فإن العلم بالجعل ليس هو الموجد للجعل كما تقدم، بل الجعل عمل من أعمال الجاعل، ولا علاقة له بعلم الآخرين به من حيث الوجود.

ولا ضير في أن يكون العلم بالجعل دخيلا في وجود الفعلية والمجعول؛ لأنه غير ما تعلق به العلم، وهو الجعل.

وبعبارة أخرى: إنما المحذور في القول بمولدية العلم تجاه معلومه لا تجاه أشياء أخرى، ومعلوم العلم ومعروضه في ما نحن فيه ليس هو المجعول كما كان الأمر عليه في الفرض السابق، وإنما معلومه ومعروضه (الجعل)، وهو هنا مجرد كاشف ومرآة، وأما ما تدخل في إيجاده فهو أمر آخر غير المعلوم به، وهو الفعلية والمجعول، فلا محذور من هذه الجهة أيضا.

والنتيجة: لا محذور في أخذ العلم بالجعل في المجعول.

وبناء على هذه النتيجة، يمكن أن نقول: لا استحالة في اختصاص الحكم بالعالم به، ولكن، المقصود: لا استحالة في اختصاص المجعول (فعلية الحكم) بالعالم بالجعل.

**ج . ثمرة البحث في المحور الأول للبحث**

تظهر الثمرة في هذا البحث بلحاظ الاطلاق والتقييد الثبوتيين؛ وذلك في ما لو جاء الدليل مطلقا غير مقيد بقيد العلم، وفي مدى إمكان التمسك بإطلاق هذه الخطابات الشرعية المتكفلة ببيان الأحكام؛ لنفي

دخل قيد العلم في موضوعه، أو عدم إمكان ذلك، كغيرها من القيود المحتملة، التي يمكن نفيها بالإطلاق.

وإليك التفصيل:

بناء على ما تقدم، لو بُني في هذه المسألة على استحالة التقييد، فهناك حالتان بالنسبة الى نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين:

**الحالة الأولى: أن يكون التقابل تقابل المتناقضين**

ولو قلنا باستحالة التقييد بناء على هذا القول، فسوف يكون الإطلاق في هذه الحالة ضرورياً؛ وإلا، ارتفع النقيضان كما هو واضح، ما يعني: إن الشارع لا يمكنه أن يقيد، وكان مضطرا الى الإطلاق، ما يعني: ثبوت الإطلاق في هذه الحالة، وأن الحكم مطلق شامل للعالم والجاهل.

**الحالة الثانية: أن يكون التقابل تقابل الملكة وعدمها**

وأما إذا بنينا على أن التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين من تقابل الملكة وعدمها؛ وأن التقييد إنما يكون ممكنا حيث يكون الإطلاق كذلك، وكذا العكس؛ أي: إنما يكون الاطلاق ممكنا حيث يمكن التقييد، أو قل: في مورد يمكن فيه الاطلاق ويمكن فيه التقييد، كما في التقابل بين البصر والعمى لا بين البصر وعدم البصر ليكون من باب التقابل بين المتقابلين المتناقضين، بناء على هذا الفرض، سيكون الاطلاق في المقام مستحيلا أيضا؛ تبعا لاستحالة التقييد، ما يعني: إن الخطاب المطلق في مثل هذه الحالة سيكون مهملا ثبوتا، وكذا كل الخطابات، ما يعني ـ بالتبع ـ لزوم العمل طبق القدر المتيقن للخطاب، وهو حالة العلم؛ إذ القضية المهملة بقوة الموجبة الجزئية كما تعلمنا في المنطق؛ إذ يدور الحكم بين اختصاصه بالعالم، وبين كونه للعالم

والجاهل، والقدر المتيقن في المقام العالم كما هو واضح.[(١)]

**٢. توضيح المادة البحثية للمحور الثاني للبحث**

**(أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر)**

**أ . توضيح محل البحث في هذا المحور**

كان الكلام في المحور الأول فيما لو كان قيد العلم بالحكم قد أخذ قيدا في الحكم نفسه، إما بمعنى العلم بالفعلية قيدا فيها، وهو ما قلنا: إنه مستحيل، وإما بمعنى أخذ العلم بالجعل قيدا في المجعول، وهو ما قلنا: إنه ممكن لا محذور فيه.

وأما في هذا المحور، فقيد العلم بالحكم ليس قيدا في الحكم نفسه بأي معنى من المعنيين المتقدمين، وإنما يؤخذ قيدا في فعلية حكم آخر، فهل يمكن ذلك أم لا؟

---

(١)هذا ما ذكره المصنف هنا، وكما ترى، فإن الثمرة التي بينها ﷺ هنا مختصة بما لو قلنا بالإستحالة في المقام، ولم يشر ﷺ الى ما يترتب على القول بالإمكان، فنقول:

لو بنينا في هذه المسألة على إمكان التقييد، أمكن الإطلاق أيضاً على جميع الوجوه المذكورة في التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين، وإذا أمكن كل من التقييد والإطلاق، وجاء الخطاب مطلقا، كان هذا الإطلاق دليلًا على عدم دخالة قيد العلم في موضوع الحكم، ما يعني ـ بالتبع ـ شمول الحكم للعالم والجاهل بدون أي فرق، حال الاطلاق هنا حاله في غيره من حالات الشك في دخالة قيد ما في الحكم حين ورود دليله مطلقا، فنتمسك بالاطلاق لنفي القيد، فكذا الحال هنا، فيثبت الاطلاق.

### ب. توضيح الموقف في المقام

#### ثلاث حالات للبحث في المقام

ولابد من التفصيل في حالات ثلاثة يمكن أن تكن في المقام؛ إعتمادا على نوع الحكم الآخر المأخوذ فيه العلم بحكم قيدا فيه؛ إذ الحكمان إما أن يكونا متخالفين، أو متضادين، أو متماثلين.

وإليك البحث في كل حالة من هذه الحالات الثلاثة:

#### الحالة الأولى: أن يكون الحكمان متخالفين

كما إذا قال الآمر: «إذا علمت بوجوب الحج عليك، فاكتب وصيتك»، بمعنى: أخذ العلم بفعلية الحج، بتحقق جميع ما أخذ فيه من القيود، قيدا في فعلية الوصية؛ بحيث يكون فعلية كتابة الوصية متوقفا على العلم بفعلية الحج؛ فيكون العلم بفعلية وجوب الحج هنا قطعا موضوعيا مولّدا بالنسبة إلى وجوب الوصية، وفعليته، وطريقيا كاشفا بالنسبة إلى متعلَّقه، وهو وجوب الحج.

#### لا شك في إمكان التقييد في هذه الحالة

ولا شك في إمكان التقييد في هذه الحالة الاولى؛ إذ لا يلزم هنا أي محذور، لا محذور توقف الشيء على نفسه، ولا محذور مولدية العلم؛ تماما كما ذكرناه في المحور الأول؛ عندما فرضنا أخذ العلم بالجعل في في المجعول.

#### الحالة الثانية: ان يكون الحكمان متضادين

ومثال هذه الحالة الثانية: أن يقول الامر: «إذا علمت بوجوب الحج عليك، فهو حرام عليك».

#### لا شك في استحالة التقييد في هذه الحالة

وهذه الحالة من حالات أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر

مستحيلة؛ إذ يلزم من القول بالإمكان فيها اجتماع حكمين متضادين على موضوع واحد، إما واقعاً لو فرض كون القاطع مصيباً في قطعه، وإما بنظره واعتقاده؛ لو فرض عدم صحة قطعه ذاك؛ إذ الانسان لما قطع بالحكم، فإنه يرى مقطوعه ثابتاً دائما، فيمتنع عليه أن يصدق بذلك.

وهنا: من علم بوجوب الحج، فإنه لا يمكنه أن يصدق بحرمته حتى على نحو الاحتمال؛ بعد كونه قاطعا بالوجوب، وما يمتنع تصديق المكلف به، لا يمكن جعله من قبل المولى؛ للزوم اللغوية منه في حالة الجعل؛ بعد عدم التحرك نحو المجعول بهذا الجعل.

وأما إذا كان القطع مصيباً للواقع، فيلزم اجتماع الضدين حقيقةً، وهو مستحيل، فكيف يمكن أن يصدق به القاطع؟!

**الحالة الثالثة: أن يكون الحكمان متماثلين**

ومثال هذه الحالة: لو قال المولى: «إذا علمت بوجوب الحج وجب عليك الحج بوجوب آخر»، على نحو يكون الوجوب المجعول غير الوجوب المعلوم فعليته، ولكنه مثله.

**قد يقال بالاستحالة في هذه الحالة**

وفي هذه الحالة الثالثة من الحالات في المقام، قد يقال بالاستحالة أيضاً؛ من جهة عين ما ذكرناه في الحالة الثانية المتقدمة الذكر، مع الفرق بين المتضادين والمتماثلين؛ إذ يلزم نفس المحذورين اللذين ذكرناهما هناك هنا أيضا؛ فإن اجتماع المثلين كاجتماع الضدين في الاستحالة.

وإنما نقول: «قد يقال»؛ من جهة أن هناك احتمالا آخر يذهب الى القول بعدم الاستحالة؛ إذ يمكن القول بأن هناك فائدة من الحكم الثاني، ألا وهو تأكيد الحكم الأول، وشدته. وهذا ما سيأتي تفصيله في المراحل

العليا من البحث بعونه تعالى.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**أخذُ العلم بالحُكم في موضوع الحُكم**

**إستحالة اختصاص الحكم بالعالم به**

إذا جُعل الحكمُ على نحوِ القضيةِ الحقيقيّةِ، وأُخِذَ في موضوعِه[(١)] العلمُ بذلكَ الحكمِ، اختصَّ بالعالِمِ بِه، ولم يثبتْ للشاكِّ، أو القاطعِ بالعدمِ؛ لأنَّ العلمَ يصبحُ قيداً للحكم.

غيرَ أنَ أخذَ العلمِ قيداً كذلكَ، قد يقالُ: إنّه مستحيلٌ، وبُرهِنَ على استحالتِه بالدور؛ وذلك لأنّ ثبوتَ الحكمِ المجعول[(٢)] متوقّفٌ على وجودِ قيودِه[(٣)]، والعلمُ بالحكمِ[(٤)] متوقّفٌ على الحكمِ[(٥)] توقّفَ كلِّ علمٍ على معلومِه، فإذا كانَ العلمُ بالحكمِ من قيودِ نفسِ الحكمِ، لزمَ توقّفُ كلٍّ منهما على الآخرِ[(٦)]، وهو محالٌ.

وقد أجيبَ على ذلك بمنعِ التوقّفِ الثاني؛ لأنّ العلمَ بشيءٍ لا يتوقّفُ

---

(١)حين الجعل.

(٢)أي: ثبوته في عهدة هذا أو ذاك من المكلفين، وبعبارة أخرى: فعليته، كما تقدم في التوضيح.

(٣)هذا هو التوقف الأول، وهو توقف الفعلية على العلم بالفعلية، أو قل: ثبوت الحكم بثبوت العلم بالثبوت، أي: بالفعلية.

(٤)وهذا هو التوقف الثاني، وهو توقف العلم بالفعلية على ثبوت الفعلية وتحققها في الخارج في الرتبة السابقة على العلم؛ لأنها متعلق العلم.

(٥)وفعليته.

(٦)وهو ينتهي بتوقف الفعلية على الفعلية كما تقدم في التوضيح.

على وجودِ ذلكَ الشيءِ[١]، وإلّا، لكانَ كلُّ علمٍ مصيباً[٢]، وإنّما يتوقّفُ على الصورةِ الذهنيّةِ له في أفُقِ نفس العالم، أيٍ: أنّ العلمَ يتوقّفُ على المعلومِ بالذاتِ[٣]، لا على المعلومِ بالعرضِ[٤]؛ فلا دورَ.

إلا أنّ هذا الجوابَ لا يزعزعُ الاستحالةَ العقليةَ[٥]؛ لأنّ العقلَ قاض بأنّ العلمَ وظيفتُه تجاهَ معلومِه مجرّدُ الكشفِ، ودورُه دورُ المرآةِ، ولا يعقلُ للمرآةِ أن تخلقَ الشيءَ الذي تكشفُ عنه، فلا يمكنُ أن يكونَ العلمُ بالحكمِ دخيلًا في تكوينِ شخصِ ذلكَ الحكم[٦].

غيرَ أنّ هذهِ الاستحالةَ[٧]إنّما تعني: عدمَ إمكانِ أخذِ العلمِ بالحكمِ المجعول[٨]قيداً له[٩]، وأمّا أخذُ العلمِ بالجعلِ قيداً للحكمِ المجعول، فلا محذورَ فيه؛ بناءً على ما تقدّمَ من التمييزِ بينَ الجعلِ والمجعولِ، فلا يلزمُ دورٌ، ولا إخراجٌ[١٠]للعلمِ عنْ دورِه الكاشفِ البحت.

والثمرةُ التي قد تُفترضُ لهذا البحثِ، هي أنّ التقييدَ بالعلمِ بالحكمِ إذا

(١)وثبوته خارجا.
(٢)وهو واضح البطلان.
(٣)وهو الصورة الذهنية للمعلوم.
(٤)وهو الثبوت الخارجي.
(٥)على الرغم من صحته الى حد الآن؛ إلا أن القول بالاستحالة لا يزال صحيحا.
(٦)أي: الفعلية المعلومة على هذا الدليل الأخير
(٧)التي ثبتت بحكم العقل.
(٨)أي: الفعلية.
(٩)للمجعول، أي: للفعلية.
(١٠)أي: ولا يلزم إخراجٌ ...، وهو المحذور الذي ذكره المصنف ﷿.

كان مستحيلًا، فهذا يجعلُ الإطلاقَ[١] ضروريّاً، ويثبتُ بذلكَ[٢] أنّ الأحكامَ الشرعيّةَ مشتركةٌ بين العالم وغيره، على مبنى من يقولُ بأنّ التقابلَ بين التقييدِ والإطلاقِ الثبوتيينِ تقابلُ السلبِ والإيجاب.

وعلى العكسِ، تكونُ استحالةُ التقييدِ موجبةً لاستحالةِ الإطلاق على مبنى من يقولُ إنّ التقابلَ بين التقييدِ والإطلاق كالتقابلِ بين البصرِ والعمى، فكما لا يصدقُ الأعمى حيثُ لا يمكنُ البصرُ[٣]، كذلك لاَ يمكنُ الإطلاقُ حيثُ يتعذّرُ التقييدُ. ومن هنا، تكونُ الأحكامُ على هذا القول مهملةً[٤]؛ لا[٥] هي بالمقيّدةِ، ولا هي بالمطلقةِ[٦]، والمهملةُ في قوّةِ الجزئيّة.[٧]

**أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر**

قد يُؤخذُ العلمُ بحكمٍ في موضوعٍ[٨] حكمٍ آخرَ، والحكمان إمّا أنْ يكونا متخالفَين، أو متضادّين، أو متماثلَين. فهذه ثلاثُ حالاتٍ:

أمّا الحالةُ الأولى، فلا شكَّ في إمكانها، كما إذا قالَ الآمرُ: «إذا علمتَ بوجوبِ الحجِّ عليكَ، فاكتُبْ وصيَّتكَ». ويكونُ العلمُ بوجوبِ الحجِّ هنا

---

(١)الثبوتي، وبتبعه الإثباتي المأخوذ على لسان الدليل المطلق.

(٢)الإطلاق.

(٣)أي: من تقابل الملكة وعدمها.

(٤)غير مسوَّرة كما يعبرون أيضا.

(٥)هذا تفسير المهملة.

(٦)على الرغم من ظهور الدليل في الاطلاق.

(٧)فتكون النتيجة على هذا: اختصاص الأحكام بالعالمين بها؛ فإنّه الموجبة الجزئية في مقابل الكلية؛ وهي ثبوت الأحكام في حق العالمين وغير العالمين.

(٨)وفعلية.

قطعاً موضوعيّاً بالنسبةِ إلى وجوبِ الوصيّةِ، وطريقيّاً بالنسبةِ إلى متعلّقِه.

وأمّا الحالةُ الثانيةُ، فلا ينبغي الشكُّ في استحالتِها. ومثالُها: أنْ يقولَ الآمرُ: «إذا علمتَ بوجوبِ الحجِّ عليكَ، فهو حرامٌ عليكَ»؛ والوجهُ في الاستحالةِ ما تقدّمَ؛ من أنّ الأحكامَ التكليفيةَ الواقعيةَ متنافيةٌ، متضادّةٌ، فلا يمكنُ للمكلَّفِ القاطعِ بالوجوبِ أن يتصوّرَ ثبوتَ الحرمةِ في حقِّه[١].

وأمّا الحالةُ الثالثةُ، فقد[٢] يقالُ باستحالتِها؛ على أساسِ أنّ اجتماعَ حكمَينِ متماثلينِ مستحيلٌ، كاجتماعِ المتنافيينِ؛ فإذا قيلَ: «إنْ قطعتَ بوجوبِ الحجِّ، وجبَ عليك»، بنحوٍ يكونُ الوجوبُ المجعولُ في هذهِ القضيّةِ غيرَ الوجوبِ المقطوعِ به مسبقاً، كان معنى ذلك في نظرِ القاطعِ: أنّ وجوبَينِ متماثلينِ قد اجتمعا عليه[٣].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال المصنف في خارج بحثه الشريف: «الصياغة الفنية للدور تكون موردا للمناقشة؛ وذلك لأن الحكم موقوف على العلم توقف الحكم على موضوعه؛ لأن المفروض أن العلم أخذ موضوعا للحكم، والحكم متوقف على الموضوع، وهو العلم، لكنَّ العلم غير متوقف على الحكم؛ فإن كل علم بحسب وجوده التكويني إنما يتقوَّم بمعلومه بالذات لا بمعلومه

---

(١)فكيف يتحرك وينبعث من الحكم؟! فالبعث في حقه لغو، تعالى عنه المولى جل وعلا.

(٢)على مستوى الاحتمال.

(٣)واجتماع المثلين مستحيل، فلا يصدق بتوجه الخطاب له، ما يعني: أن توجيهه له سيكون لغوا، وتعالى الحكيم عن اللغوية.

بالعرض، الذي هو الحكم، فالمعلوم حقيقة هو الصورة الذهنية القائمة في أفق نفس العالم، أما مطابقها الخارجي (وهو الحكم الشرعي)، فهذا لا يتقوم العلم به، بل يستحيل أن يكون العلم متقوماً به؛ لأن العلم لا يتقوم بما هو خارج أفق النفس.

ولهذا، قد يفترض أن العلم ليس له معلوم بالعرض، كما هو الحال في موارد عدم إصابة العلم للواقع؛ فإن هناك علماً، لكنه متقوم بالمعلوم بالذات لا بالعرض.

فهنا، العلم بالحكم لا يتوقف على وجود الحكم الشرعي وثبوته الخارجي، أي: على المعلوم بالعرض، بل يتوقف على صورة ذهنية لهذا الحكم الشرعي، ثابتة في أفق نفس العالم، أي: إنه يتوقف على المعلوم بالذات، إذن فلا دور؛ لأن الحكم الشرعي بوجوده الخارجي يتوقف على العلم توقف الحكم على موضوعه، بينما العلم ليس متوقفا على الوجود الخارجي للحكم الشرعي، بل على صورته الذهنية، القائمة في أفق نفس العالم، وهي التي تسمى بالمعلوم بالذات.

ومن هنا، استشكل في محذور الدور، ومن ثمَّ صاروا بصدد التعويض عن الدور ببيان آخر يُثبت الاستحالة».[1]

تأمل العبارة السابقة جيدا، ثم بيّن وجه ارتباطها بما نحن فيه، وحاول أن تستفيد منها في شرح وتوضيح البحث.

**التطبيق الثاني**

قال المصنف في خارج بحثه الشريف:

«والواقع، إنّ البراهين الماضية، ما تمّ منها لا يُثبت عدا استحالة أخذ

---

(١)بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٨، ص٢٦٨ـ٢٦٩.

العلم بالحكم في متعلّقه؛ بنحوٍ يتّحد بالدّقة ما تعلّق به العلمُ مع ما توقّفَ على العلم.

ولدينا وجهان لعلاج الموقف، بشكل لا يعود أخذ العلم بالحكم في متعلّق الحكم، إلى الإتحاد الحقيقي بين ما تعلّق به العلمُ وما توقّفَ عليه:

الوجه الأول: إن بإمكان المولى أخذ العلم بالجعل في مرتبة المجعول؛ فلم يكن ما تعلّق به العلم عينَ ما ترتّب على العلم بالدقّة حتّى يلزم محذور، وفي نفس الوقت، قد توصّل المولى إلى غرضه؛ من اختصاص حكمه بدائرة العالمين ... .

حيث يقال: إن الشارع لمّا جعل وجوب الحجّ على المستطيع مثلا ـ ولنفرض أنّه في ذلك الحين لم يكن أحد مستطيعاً ـ فلا إشكال في أنّه وُجد بذلك في عالم التشريع حكمٌ لم يكن موجودا قبله، وهذا هو المسمّى بالجعل، ولكنّا لو وجّهنا سؤالاً إلى أيّ إنسان في ذلك الزمان عن أنّه هل يجب عليك الحج ـ والمفروض بشأنه عدم الإستطاعة ـ لأجاب بالنفي، ولو سألناه عن ذلك بعد استطاعته، لأجاب بالإيجاب، إذن، قد تحقّق بشأنه بعد تماميّة الجعل وجوبٌ عند اتصافه بالإستطاعة، وهذا الوجوب لم يكن موجودا بشأنه قبل استطاعته، وهذا هو المسمّى بالمجعول.

إذن، فالمجعولُ غيرُ الجعل، وعليه، فلا مانع من أخذ العلم بالجعل شرطا لتحقّق المجعول».[1]

إستفد من العبارة السابقة في شرح وتوضيح البحث.

---

(١)مباحث الأصول (الحائري)، ج١، ص ٤١٠ـ٤١١.

**التطبيق الثالث**

١ـ قال المحقق الخوئي في الدراسات: «وأمّا أخذه في موضوع مثله، كما لو قال: إذا قطعت بوجوب الصلاة، يجب عليك الصلاةَ بوجوبٍ آخر، فقد ظهر إمكانُه بما قدمناه؛ لأنه يرجع الحكم الثاني إلى التأكيد، ولا يلزم منه اجتماع المثلين أصلاً؛ كما إذا تعلق النذر بالإتيان بواجب، أو أخذ ذلك شرطا في ضمن عقد، فإنه موجبٌ للتأكد، ولا إشكال فيه».(١)

٢ـ جاء في خارج بحث المصنف الشريف: «وأما القسم الثالث، وهو أن يكون القطع بالحكم مأخوذا في موضوع حكم مماثل له، كما لو قال: «إذا قطعت بحرمة الخمر، حرُمَت عليك»، لكن بحرمة أخرى. . . ، فقد يُبرهن على استحالته بما حاصله: إنه إذا أُخذ القطعُ بالحرمة في موضوع الحُرمة، فحينئذ، إما أن نلتزم في مورد اجتماع الحرمتين بتعدد الحرمة حقيقة، وإما أن نلتزم بالتوحُّد والتأكد، وكلاهما محال، إذن، فالمقدم مثله محال.

أما بطلان التعدد؛ فلمحذور اجتماع المثلين؛ لأن هاتين الحرمتين عَرَضان متماثلان على موضوعٍ واحد.

وأما بطلان التأكد، فلأنه مستحيل؛ ببيانين:

البيان الأول:

إن هاتين الحرمتين طوليتان؛ حيث أُخذ في موضوع إحداهما القطع بالأخرى، وباعتبار هذه الطولية بينهما، يستحيل أن تتوحد الحرمتان

---

(١)دراسات في علم الأصول، ج٣، ص ٤٩.

والحكمان؛ لأن الحرمة المترتبة أخذ في موضوعها القطع بالحرمة الأولى، إذن، فهي في طول الأولى، ففرقٌ بين حرمتين من هذا القبيل، وبين حرمتين من قبيل: لا تغصِب، ولا تشرب العصيرَ العنبيَّ؛ فهنا لا بأس باجتماعهما؛ حيث أنه يكون شيءٌ عصيراً عنبياً، ومغصوبا، فتجتمع الحرمتان بنحو التأكد؛ لأن الحرمتين هنا ليستا طوليتين، وأما في محل الكلام، فإنه لا يعقل توحدهما؛ لأن إحداهما في طول الأخرى، وإلا، فلو وُجدتا بوجود واحد، لزم تقدُّم المتأخر، وتأخُّرُ المتقدم».[1]

تأمل العبارتين السابقتين، ثم بيّن ارتباطهما بما نحن فيه أوّلا، ثم حاول أن تستفيد منهما في إجراء مناقشة بين العلمين، منتهيا إلى بيان المقدَّم منهما بناء على ما جاء في العبارتين.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تناولنا في المحور الأول من محوري هذا البحث الإجابة عن سؤال، هو: هل يمكن أن يختص الحكم بالعالم به أم لا؟

٢ـ ذهب البعض إلى عدم الاختصاص؛ بدليل الدور؛ فإن معنى الاختصاص المذكور: أن الحكم (الفعلية) متوقفة (الفعلية)؛ إذ من ناحية، الفعلية متوقفة على العلم بها؛ بعد أخذ العلم بها قيدا في الفعلية حين الجعل، ومن جهة أخرى، العلم بالفعلية متوقف على وجودها وتقدم ثبوتها، وإلا، فكيف يعلم بها؟!

وعلى هذا، فالفعلية متوقفة على الفعلية.

٣ـ وقد أجيب عن هذا الدور بمنع التوقف الثاني؛ فإن العلم بالفعلية لا يتوقف على وجودها الخارجي، بل على وجودها الذهني وصورتها

(١)بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)ج٨، ص ٢٦٣ـ٢٦٤.

في الذهن، أي: المعلومة بالذات.

٤ـ إلا أن المصنّف رد ذلك بأنه لايرفع الاستحالة العقلية؛ إذ يلزم محذور آخر غير الدور على الإمكان في المقام؛ فإن وظيفة العلم ليست إلا الكشف عن معلومه، لا توليده.

٥ـ وعليه، يستحيل أخذ العلم بالحكم في فعليته، إلا أن المقصود هو أن العلم بالفعلية يستحيل أخذه في الفعلية، وليس أخذ العلم بالجعل قيدا للمجعول (الفعلية)؛ إذ لا يلزم دور ولا إخراج للعلم عن طبيعته الكشفية المحضة.

٦ـ من ثمرات المحور الأول للبحث: إنه بناء على استحالة أخذ قيد العلم بالحكم في موضوعه، يكون الإطلاق ضروريا، فتكون الأحكام مشتركة بين الجاهل والعالم على مبنى أن التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل النقيضين، وأما بناء على مبنى أن ذلك التقابل هو تقابل العدم والملكة، سيكون الإطلاق مستحيلاً، فتكون الأحكام مهملة، والمهملة في قوة الجزئية، التي تعني: الاختصاص.

وأما المحور الثاني للبحث، فخلاصته:

١ـ قد يؤخذ العلمُ بحكم في موضوع حكم آخر، والحكمان، إمّا أن يكونا متخالفين، أو متضادين، أو متماثلين.

٢ـ أما الحالة الأولى، فلا شك في إمكانها؛ إذ لا محذور فيها، وأما الثانية، فلا شك في استحالتها؛ فإن المكلف القاطع بالوجوب مثلا، لا يمكنه أن يتصور ثبوت الحرمة مثلا في حقه، وأما الحالة الثالثة، فقد يقال باستحالتها على أساس استحالة اجتماع حكمين متماثلين.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ قد يقال باستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم للزوم الدور، بيّن ذلك بوضوح؟

٢ـ بماذا أجيب عن إشكال الدور الذي أورد لإثبات استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم؟

٣ـ بماذا رد المصنّف إشكال الدور؟

٤ـ ما هي الثمرة المترتبة على هذا البحث؟

٥ـ قد يؤخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر، أذكر الحالات الثلاث المقصودة في ذلك، مع ذكر مثال لكل واحدة منها.

٦ـ إذا كان الحكمان المأخوذ العلم بأحدهما في موضوع الآخر متضادين أو متماثلين، فما هو رأي المصنّف في إمكان ذلك؟ وما الدليل عليه؟

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ ما نوع الدور الذي تمسك به البعض لإثبات الاستحالة المذكورة في المحور الأول من محوري البحث؟

٢ـ لماذا لا نبحث في الآيات والروايات مثلا؛ لنصل إلى نتيجة في بحثنا من إمكان أو عدم إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوعه، بدلاً من الدور؟

٣ـ تأمل في ردّ المصنّف ﵀ على ما ردّ به البعض إشكال الدور، ما هو العمود الفقري في هذا الإستدلال؟

٤ـ ما الفرق بين أخذ العلم بالحكم المجعول قيدا له، وبين أخذ العلم

بالجعل قيدا للحكم المجعول؟

٥ـ ما الفائدة التي توخّاها المصنّف من هذا البحث؟

٦ـ ذهب المصنّف إلى أنه لا شك في إمكان ما عبّر عنه بالحالة الأولى في المحور الثاني من محوري البحث، هل ذكر دليلاً عليها؟

٧ـ ألا يمكن أن ندعي أنّ الدليل على استحالة الحالة الثانية، هو استحالة سلب المنجزية عن القطع؟ بيّن ذلك.

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنّف.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٨، ص٢٦٣ـ٢٦٩.

٣ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج١، ص ٤١٠ـ ٤١١

٤ـ دراسات في علم الأصول، ج٣، ص ٤٩.

## البحث رقم (٩٧)

## أَخذُ قَصد امتثالِ الأمرِ في متعلَّقه

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «أَخذُ قَصد امتثالِ الأمرِ في متعلَّقه» ص٢٢٠.

إلى قوله: «إشتراط التكليفَ بالقدَرة بمعنى آخر» ص٢٢٣.

**ثانيا: المدخل**

قد يكون غرض المولى قائما بإتيان المكلف بالفعل الواجب كيفما اتفق، ويسمى بالواجب التوصلي، وقد يكون غرضه قائما بإتيان المكلف بالفعل بقصد امتثال الأمر، أي: تعبدا بأمر المولى، ويسمى بالواجب التعبدي.

والسؤال هو: هل بإمكان المولى عند جعل التكليف والوجوب في الحالة الثانية أن يُدخل في متعلق الوجوب قصد امتثال الأمر، أم لا؟

والحقيقة، إن السؤال المتقدم يهدف الى التحقيق في أن المولى عندما يكون غرضه متعلقا بأن يجعل تكليفا ما تكليفا تعبديا، فما هي الطريقة الممكنة لذلك؟ فهل يمكن أن تكون الطريقة هي أن يُدخل في متعلق الوجوب قصد امتثال الأمر، أم لا؟ هذا ما يستبطنه السؤال المتقدم، فلا تغفل.

قد يبرهن على استحالة ذلك بالدور، وهو ما سيبطل إمكان التمسك بإطلاق كلام المولى لنفي التعبدية وإثبات التوصلية، وهو الثمرة من هذا البحث.

وتبحث هذه المسألة عادة بعنوان (التوصلي والتعبدي)، كما هو الحال في الحلقة الثالثة.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

الحقيقة، إن المقدمة التي بدأ المصنف بحثه هذا في الحلقة الثالثة،

أفضل بكثير مما بدأ به بحثه هنا؛ بحيث لو أردنا أن نوضح المذكور هنا، لأجبرنا على ذكر ما جاء هناك، ولهذا، سوف نذكر بعض ما ذكر هناك من مقدمة.

**الفرق بين الواجب التوصلي والواجب التعبدي**

لا شكَّ في وجود واجبات لا يخرج المكلّف عن عهدتها، ولا يمكنه أن يمتثلها، إلّا إذا أتى بها بقصد القربة والامتثال، وفي مقابلها واجبات يتحقق الخروج عن عهدتها بمجرد الإتيان بالفعل بأيّ داع كان، والقسم الأول يُسمّى بالتعبدي، والثاني يسمى بالتوصلي.

والبحث في هذين النوعين من الواجبات يمكن أن يقع في تحليل الفرق بين القسمين، فيقال: إن مرد الفرق بينهما يحتمل أن يكون ما يلي:

**١. الفرق بين الواجبين في عالم الحكم والوجوب**

بمعنى: أنَّ قصد القربة والامتثال يكون مأخوذاً قيداً في متعلَّق الوجوب التعبدي (أي: الواجب التعبدي؛ لأنه متعلق الوجوب كما تقدم)، بينما لا يكون كذلك في الوجوب التوصلي؛ إذ هو مطلق من هذه الناحية، غير مقيَّد.

**٢. الفرق بين الواجبين في عالم المِلاك والغرض لا عالم الحكم**

بمعنى: أنَّ الوجوب في كلٍّ من القسمين متعلِّق بذات الفعل، إلا أن هذا الحكم بالوجوب لابد أن يكون قد نشأ عن ملاك وغرض؛ أي: عنصر الملاك من العناصر الثلاثة من عملية جعل الحكم الشرعي، كما تقدم بالتفصيل، وهنا نقول:

الواجب التعبدي هو صنف واجب ناشئ عن مِلاك لا يُستوفى من قبل المكلف إلّا بضم قصد القربة والامتثال، بينما هو في القسم الثاني

ناشئ عن مِلاك يُستوفى بمجرد الاتيان بالفعل كيفما اتفق.

**كيفية الترجيح بين الفرقين المتقدمين**

ولكن، ما المهم في البحث عن الفرق بين القسمين المتقدمين للواجب؟ ولماذا هذا الاهتمام بحقيقة كل منهما؟

والجواب:

الترجيح يعتمد على الموقف من مسألة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلَّق الأمر؛ أي: القول بالإمكان فيها أم الاستحالة؛ إذ إنْ ثبتت هذه الاستحالة، تعيَّن تفسير الاختلاف بين التعبدي والتوصلي بالوجه الثاني؛ فيكون الفرق بين الواجبين راجعا الى عالم المِلاك، وإن قلنا بالإمكان، تعيَّن تفسيره بالوجه الاول.

ومن هنا، يتجه البحث الى تحقيق حال هذه الاستحالة، وقد برهن عليها بوجوه عدة، ذكر المصنف منها في هذه الحلقة الثانية وجها واحدا.

وإذا رجعنا الى الحلقة الثانية الآن، وجدنا أن المصنف قد اختار أن الفرق بين الواجب التعبدي والواجب التوصلي يرجع الى الثاني، فهو يتكلم عن غرض المولى، ما يشير الى الملاك وما يريده من الفعل، فيتجه البحث نحو تحقيق الكيفية التي يتمكن المولى بها من تحقيق غرضه؛ بعد أن كانت بعض أغراضه قائمة بواجب تعبدي، فهل يمكن ذلك عن طريق أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر، أي: متعلق الوجوب، وهو الواجب، أم لا؟

**البرهان على استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه**

استدل على استحالة أخذ قصد امتثال الامر في متعلقه بأنه مما يلزم منه تقدم الشيء على نفسه، أو كون الشيء قيدا في نفس الشيء،

والمقصود بالشيء هنا هو الأمر.

وإليك التفصيل:

تقدم أن المكلف مسؤول عقلًا عن تحصيل مقدمات الواجب وقيوده؛ لكي يتمكن من امتثال الواجب عليه بفعلية الوجوب، أي: تبعاً لمسؤوليته عن الواجب نفسه، ما يقتضي أن تكون تلك القيود والمقدمات ممكنة للمكلف، داخلة تحت اختياره وقدرته، وإلا، لزم التكليف بغير المقدور، وقد تقدم أنه مستحيل.

فلو فرضنا كون قيد أو مقدمة من جملة تلك القيود والمقدمات غير مقدور، كان لابد عقلا من أن تكون مأخوذة قيداً في الوجوب أيضاً كما تقدم؛ لكي لا يلزم التكليف بغير المقدور.

فلو فرض أن قصد امتثال الأمر قد أخذ قيداً في متعلق نفس الأمر، كان نفس الأمر من قيود الواجب؛ لأن قصد الامتثال مضاف إلى الأمر، ومتعلق به، وحيث إن الأمر قيد غير اختياري، وغير مقدور للمكلف؛ لأنه فعل المولى لا فعل المكلف، فلابدّ من أخذه قيداً في الوجوب أيضاً، والمقصود بالوجوب هنا ليس إلا الأمر، فتكون النتيجة: أخذ الأمر في موضوع نفس الأمر؛ أي: أخذ الأمر قيدا في الأمر نفسه، وهو محال؛ إذ معناه فرض وجود الأمر قبل وجوده؛ إذ أخذه قيدا يستلزم عدم وجوده قبل القيد، فإذا كان القيد هو الأمر نفسه، فمعنى هذا أن الأمر لن يوجد إلا إذا فرضنا تحققه في الخارج؛ إذ المقيد لا يوجد إلا بوجود قيده، وبالنتيجة: لن يوجد الأمر إلا إذا وجد الأمر قبل ذلك، وهذا معنى ما قلنا من أن البرهان هو لزوم تقدم الشيء على نفسه.

**ثمرة هذا البحث**

وثمرة هذا البحث: أن هذه الاستحالة إذا ثبتت، فسوف يختلف الموقف تجاه قصد امتثال الامر عن الموقف تجاه أية خصوصية أخرى يشك في دخلها في الواجب.

وتفصيله:

إذا شك الفقيه في دخل خصوصية إيقاع الصلاة بالثوب الأبيض ـ مثلا ـ في الواجب، أمكن التمسك بإطلاق كلام المولى، أي: دليل إيجاب الصلاة نفسها وجعلها، لنفي دخل هذه الخصوصية في الواجب بحسب عالم الوجوب والجعل، وإذا ثبت عدم دخلها في الواجب بحسب عالم الجعل، يثبت عدم دخلها في الغرض والملاك؛ إذ لو كانت دخيلة في الغرض والملاك؛ بحيث لم يكن هذا الملاك يستوفى ويتحقق إلا بالصلاة بالثوب الأبيض، لأخذ المولى هذه الخصوصية في الملاك، ولو كانت هذه الخصوصية قد أخذت في الملاك، لذكرت في الكلام، ولما كان الكلام ـ كما هو الفرض ـ مطلقا غير مقيد، فهذا يكشف عن عدم دخل تلك الخصوصية في الملاك كما قلنا.

هكذا ينفي الفقيه دخل أية خصوصية في الملاك؛ عن طريق الإطلاق، وببركته.

إلا أن هذا الأسلوب لا يمكن للفقيه تطبيقه على حالات دخل قصد إمتثال الامر عند الشك في دخله في الغرض والملاك، وبعبارة أخرى: لنفي التعبدية وإثبات التوصلية.

وإليك التفصيل:

المفروض أننا بنينا على أن الفرق بين التوصلي والتعبدي من

الواجبات يرجع الى الفرق في مرحلة الملاك والغرض ومبادئ الحكم، وإذا قلنا بذلك، لن يمكن التمسك بإطلاق دليل الواجب لنفي دخالة قصد الامتثال في الواجب، أي: إثبات التوصلية؛ فإن التوصلية لما كان معناها: عدم دخالة قصد الامتثال في ملاك الحكم واستيفائه؛ بحيث يمكن للمكلف أن يستوفي هذا الملاك، كان إثبات كون الواجب توصلياً، مما ليس له سبيل إلّا بإثبات وإحراز عدم دخالة قصد الامتثال في ملاكه، وهذا مما لا طريق لإثباته في المقام؛ إذ المفروض أن الموجود عندنا ليس إلّا دليل الأمر والوجوب، وهو لا يدل على عدم دخالة قصد الامتثال في ملاك الحكم، لا مباشرة، ولا غير مباشرة.

أما المباشرة، فلأن مفاد الخطاب هو الأمر والوجوب، وليس الملاك، وأما غير المباشرة؛ من جهة أن الملاك وإن كان مدلولًا التزامياً لمفاد الدليل (الذي هو الوجوب)، وإنّ إطلاق متعلق الأمر (الواجب) يكشف عن إطلاق الملاك، إلا أن هذا إنما ينفع فيما لو أمكن إثبات الإطلاق كما هو واضح، وأن المولى أطلق، ولم يقيِّد، ومن الواضح أن هذا بدوره متفرع على إمكان التقييد، أعني: تقييد المتعلق (الواجب)، فإذا كان هناك ما يمنع التقييد، ويجعله مستحيلا، فسيستحيل ـ بالتبع ـ الاطلاق نفسه؛ إذ الإطلاق إنما يكون ممكنا حيث يمكن التقييد؛ إذ التقابل بين الاطلاق والتقييد في ما نحن فيه من تقابل الملكة وعدمها؛ بعد كون ما نتكلم عنه هنا منهما الاثباتيين لا الثبوتيين.

وفي ما نحن فيه، لو بنينا على استحالة أخذ قصد الامتثال في الواجب، كان معنى ذلك: أن المولى سيكون مضطرا الى الاطلاق على أي حال، والى عدم أخذ القصد المذكور في الواجب حتى لو كان دخيلا

في الملاك.

وعلى ما سبق، لن يكون الإطلاق في متعلق الوجوب وعدم أخذ قصد الامتثال قيداً فيه كاشفاً عن إطلاق الملاك، وعدم دخالة قصد الامتثال في الغرض، فعدم أخذه في هذه الحالة لا يدل على عدم دخله في الغرض والملاك، وعليه، لو قلنا بالاستحالة في محل البحث، فلا طريق لنفي دخالة قصد الامتثال في ملاك الحكم، وإثبات التوصلية.

**وجه آخر لتصوير الثمرة لاستحالة أخذ العلم بالحكم قيدا لنفسه**

تقدم تصوير ثمرة القول باستحالة أخذ العلم بالحكم قيدا لنفس الحكم، وكان ذلك باعتبار الاطلاق والتقييد الثبوتيين، وبعد ما تقدم قبل قليل في تصوير الثمرة في المقام، التي تبتني على لحاظ الاطلاق والتقييد الاثباتيين، يمكن الان أن نستفيد من الأسلوب الذي اعتمدناه في تصوير هذه الثمرة في تصوير آخر للثمرة على القول باستحالة أخذ العلم بالحكم قيدا لنفس الحكم؛ فنقول: إن هذه الاستحالة تُبطل إمكان التمسك بإطلاق كلام المولى لنفي اختصاص أغراضه بالعالمين بالأحكام؛ بنفس الطريقة المشار إليها في قصد امتثال الامر؛ أي: بلحاظ عالم الملاكات والأغراض؛ فلو شككنا في أن ملاك واجب ما مختص بالعالم أم شامل لغير العالم، وبنينا على الاستحالة (استحالة أخذ العلم بالحكم قيدا لنفس الحكم)، لكان المولى مضطرا الى الاطلاق؛ من باب أن تقابل الاطلاق والتقييد الثبوتيين من تقابل النقيضين كما تقدم، ومع الاضطرار الى الاطلاق، لن يكون هذا الاطلاق كاشفا عن إطلاق الملاك والغرض، وعدم دخل العلم في استيفاء الملاك، وإثبات الحكم على الجاهل أيضا.

وعليه، فالاستحالة في ذلك البحث ستمنع من استكشاف الاطلاق في الملاك، وشموله للجاهل أيضا.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**أخذُ قَصدِ امتثالِ الأمر في مُتَعَلَّقِه**

قد يكونُ غرضُ المولى قائماً بإتيانِ المكلَّفِ للفعلِ كيفما اتّفقَ[١]، ويسمَّى بالواجبِ التوصُّليِّ، وقد يكونُ غرضُه قائماً بأنْ يأتيَ المكلَّفُ بالفعلِ بقصدِ امتثالِ الأمرِ، ويسمَّى بالواجبِ التعبُّديِّ.[٢][٣]

والسؤالُ هو أنّه هل بإمكانِ المولى عند جعلِ التكليفِ والوجوب في الحالةِ الثانيةِ أن يُدخِلَ في متعلَّقِ الوجوب[٤]قصدَ امتثال الأمر أو لا؟[٥]

قد يقالُ بأنّ ذلكَ مستحيلٌ؛ لأنّ قصَدَ امتثال الأَمر إذَا دخلَ في الواجبِ، كان نفسُ الأمر قيداً مِن قيودِ الواجبِ؛ لأنّ القصدَ المذكورَ مضافٌ إلى نفسِ الأمر[٦]، وإذا لاحظْنا الأمرَ، وجَدنْا أنّه ليس اختياريّاً للمكلَّف كما هوَ واضحٌ[٧]، وحينئذٍ، نطبّقُ القاعدةَ السابقةَ القائلةَ: «إنّ القيودَ المأخوذةَ في الواجبِ فقطْ، يجبُ أنْ تكونَ اختياريّةً»، لنستنتجَ أنّ

---

(١)من جهة أن ملاك الفعل نحو ملاك يستوفى بدون قصد الامتثال والتعبدية.

(٢)فيأتي به امتثالا لأمر المولى، وتعبدا به، ولهذا، سمي تعبديا.

(٣)إذا المختار فعلا في الفرق بين الواجبين أنه يرجع الى الملاك والغرض.

(٤)متعلق الوجوب هو (الواجب) كما تقدم.

(٥)فتكون هذه هي الوسيلة التي يتوصل بها المولى لجعل واجب ما تعبديا.

(٦)لأن قولنا: «قصد امتثال» مضاف الى قولنا: «الأمر»، فالقصد مضاف ـ على هذا ـ الى الأمر؛ فإن المضاف الى المضاف، مضاف.

(٧)لأنه عمل المولى لا المكلف.

هذا القيدَ ـ إذاً ـ لا يمكنُ أن يكونَ قيداً للواجب فقطْ، بل لابدّ أن يكونَ ـ أيضاً ـ قيداً للوجوبِ. وهذا يعني: أنّ الأَمْرَ مقيّدٌ بنفسِه[١]، وهو محالٌ.[٢]

وهكذا، يتبرهنُ بأنّ أخذَ قصدِ امتثالِ الأمرِ في متعلَّق نفسِه يؤدِّي إلى المحال.[٣]

وثمرةُ هذا البحثِ: أنّ هذهِ الاستحالةَ إذا ثبَتَتْ، فسوفَ يختلفُ الموقفُ تجاهَ قصدِ امتثالِ الأمرِ عنِ الموقفِ تجاهَ أيِّ خصوصيّةٍ أخرى يُشكُّ في دخلِها في الواجِبِ؛ وذلكَ أنّا إذا شككْنا في دخْلِ خصوصيّةِ إيقاعِ الصلاةِ مع الثوبِ الأبيَضِ في الواجبِ[٤]، أمكنَ التمسّكُ بإطلاقِ كلامِ المولى لنفيِ دخلِ هذهِ الخصوصيّةِ في الواجبِ بحسبِ عالمِ الوجوبِ والجعلِ[٥]، وإذا ثبتَ عدمُ دخلِها في الواجبِ بحسبِ عالمِ الجعلِ، يثبتُ عدمُ دخلِها في الغرضِ[٦]؛ إذ لو كانتْ دخيلَةً في الغَرضِ، لأُخذَتْ في الواجبِ، ولو أُخذتْ كذلكَ، لذُكرتْ في الكلام.

وهذا الأسلوبُ لا يمكنُ تطبيقُه على قصدِ امتثالِ الأمرِ عندَ الشكِّ في دخلِه في الغرضِ؛ لأنّ إطلاقَ كلامِ المولى وأمره، إنّما يعني: عدمَ أخذِ هذا القصدِ في متعلَّقِ الوجوبِ، ونحنُ ـ بحكمِ الاستحالةِ الآنفةِ الذكرِ ـ

---

(١)أي: بالأمر.

(٢)لاستلزامه تقدم المتأخر.

(٣)وما يؤدي الى المحال، محال.

(٤)مثالا للخصوصية المشكوك في دخلها في الواجب قيدا في الملاك.

(٥)والتشريع، والاعتبار. ما شئت، فعبِّر.

(٦)والملاك، والمبادئ. ما شئت، فعبِّر.

نعلمُ بذلكَ بدونِ حاجةٍ للرجوعِ إلى كلام المولى، ولكنْ، لا يمكنُ أن نستكشفَ من ذلكَ عدمَ كونِ القصدِ المذكورِ دخيلًا في الغرضِ المولويِّ[١]؛ لأنّ المولى مضطرٌّ على أيِّ حال[٢] لعدمِ أخذِه في الواجب، سواءٌ كان دخيلًا في غرضِه، أو لا، فلا يدلُّ عدمُ أخذِه[٣] على عدمِ دخلِه[٤]. وهذا، يعني: أنّ الاستحالةَ المذكورةَ تُبطلُ إمكانَ التمسُّكِ بإطلاقِ كلامِ المولى لنفيِ التعبُّديةِ، وإثباتِ التوصُّلية.

ومن هنا، يمكنُ أن نصوِّرَ الثمرةَ لاستحالةِ أخذِ العلمِ بالحكمِ قيداً لنفسِه على وجهٍ آخرَ غيرِ ما تقدّمَ في ذلك البحثِ؛ فنقولُ: إنّ هذهِ الاستحالةَ تُبطلُ إمكانَ التمسُّكِ بإطلاقِ كلامِ المولى لنفيِ اختصاصِ أغراضِه بالعالمينِ بالأحكامِ، بنفسِ الطريقةِ المشارِ إليها في قصدِ امتثالِ الأمر.[٥]

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

تأمل العبارة التالية الواردة في الحلقة الثالثة تحت عنوان (الواجب التوصليُّ، والواجب التعبدي»، واستفد منها في ما نحن فيه: «لا شك في وجود واجبات لا يخرج المكلف عن عهدتها إلا إذا أتى بها بقصد

(١)أي: في إثبات التوصلية، ونفي التعبدية.

(٢)أي: حتى لو كان يريد التقييد؛ بان كان غرضه متعلقا بالاتيان بالعمل بقصد الامتثال لا مطلقا.

(٣)أي: قصد امتثال الأمر.

(٤)في الغرض والملاك.

(٥)التي تقدمت مباشرة.

القربة والإمتثال، وفي مقابلها واجبات يتحقق الخروج عن عهدتها بمجرد الإتيان بالفعل بأيٍّ داع كان ... .

والكلام يقع في تحليل الفرق بين القسمين؛ فهل الاختلاف بينهما مرده إلى عالم الحكم، والوجوب، بمعنى: أن قصد القربة والإمتثال يكون مأخوذا قيدا أو جزءا في متعلق الوجوب التعبدي، ولا يكون كذلك في الوجوب التوصلي، أو أن مرد الاختلاف إلى عالم الملاك دون عالم الحكم، بمعنى: أن الوجوب في كل من القسمين متعلق بذات الفعل، ولكنه في القسم الأول ناشئ عن ملاك لا يستوفى إلا بضم قصد القربة، وفي القسم الثاني ناشئ عن ملاك يستوفى بمجرد الإتيان بالفعل؟

ومنشأ هذا الكلام، هو احتمال استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر؛ فإن ثبتت هذه الاستحالة، تعيَّن تفسيرُ الاختلاف بين التعبدي والتوصلي بالوجه الثاني، وإلا، تعيَّن تفسيره بالوجه الأول.

ومن هنا، يتجه البحث إلى تحقيق حال هذه الاستحالة».[١]

**التطبيق الثاني**

تأمل العبارة التالية عن العلامة المظفر ﷺ في أصول فقهه، ثم قم بما يطلب منك بعدها: «وعلى ما تقدم من بيان معنى التوصلي والتعبدي ...، فإن عُلم حالُ واجب بأنَّه تعبديٌّ أو توصليّ، فلا إشكال، وإن شُكَّ في ذلك، فهل الأصل كوْنه تعبديا، أو توصليا؟ فيه خلاف بين الأصوليين، وينبغي لتوضيح ذلك، وبيان المختار، تقديم أمور:

أ ـ منشأ الخلاف، وتحريره:

---

(١)دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، ج١، ص٣٢١ـ ٣٢٢.

إن منشأ الخلاف هنا، هو الخلاف في إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر ـ كالصلاة مثلاـ قيدا له، على نحو الجزء، أو الشرط؛ على وجه يكون المأمور به المتعلق للأمر هو الصلاة المأتيُّ بها بقصد القربة، بهذا القيد، كقيد الطهارة فيها؛ إذ يكون المأمور به الصلاة عن طهارة، لا الصلاة المجردة عن هذا القيد من حيث هي هي.

فمن قال بإمكان أخذ هذا القيد (وهو قصد القربة)، كان مقتضى الأصل عنده التوصلية، إلا إذا دل دليل خاص على التعبدية، كسائر القيود الأخرى؛ لما عرفت؛ من أن إطلاق كلام المولى حجةٌ، يجب الأخذ به ما لم يثبت التقييد، فعند الشك في اعتبار قيد يمكن أخذه في المأمور به، فالمرجع أصالة الإطلاق لنفي اعتبار ذلك القيد. ومن قال باستحالة أخذ قيد قصد القربة، فليس له التمسك بالإطلاق؛ لأن ... .

وبعد هذا، نقول: إذا شككنا في اعتبار شيء في مراد المولى، وما تعلق به غرضه واقعا، ولم يمكن له بيانه، فلا محالة يرجع ذلك إلى الشك في سقوط الأمر إذا خلا المأتيُّ به من ذلك القيد المشكوك، وعند الشك في سقوط الأمر، أي: في امتثاله، يحكم العقل بلزوم الإتيان به مع القيد المشكوك؛ كيما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف؛ لأنه إذا اشتغلت الذمة بواجب يقينا، فلابد من إحراز الفراغ منه في حكم العقل، وهذا معنى ما اشتهر في لسان الأصوليين ...».[1]

١ـ أكمل العبارتين اللتين أسقطناهما من الكلام عمدا.

٢ـ تأمل في العبارة السابقة، وبين محل البحث في ما نحن فيه.

٣ـ طعِّم ما مر عليك في البحث اليوم بما مر عليك في هذه العبارة،

---

(١)أصول الفقه، ص ٥٦ـ٥٧.

واكتب البحث الناتج من التطعيم.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تكلّمنا في البحث عن محاولة إيجاد جواب عن سؤال، هو: هل بإمكان المولى عند جعل الوجوب في واجب تعبدي أن يدخل في متعلق الوجوب قصد امتثال الأمر، أو لا؟

٢ـ قد يقال بالاستحالة؛ وعدم الإمكان؛ ويبرهن عليه بلزوم أن يكون المتقدم متأخراوالعكس؛ فإن مرده إلى أخذ الأمر قيدا في الأمر؛ فإن القصد وإن كان عملا اختياريا، إلا أن الأمر ليس كذلك، فلا بد وأن يكون قيدا في الوجوب حسب ما سبق من قواعد.

٣ـ وثمرة هذا البحث، هي: أنه لو ثبتت الاستحالة، فإنه لن يمكن التمسك بإطلاق الأمر في «صل» مثلا لإثبات التوصلية، وعدم التعبدية؛ فإن الإطلاق الإثباتي مستحيل عند عدم إمكان التقييد؛ لما سبق؛ من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد الإثباتيين إنما هو تقابل العدم والملكة.

٤ـ ومن هنا، يمكن أن نصور ثمرة تشبه هذه الثمرة في البحث قبل السابق، وهو أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم؛ فإن الاستحالة لو ثبتت هناك، فإن معناها أنه يستحيل التمسك بإطلاق كلام المولى لإثبات عدم اختصاص أغراضه بالعالمين.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ ما هو محل الكلام في بحثنا لهذا اليوم؟

٢ـ قد يقال باستحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه، وضِّح الدليل على ذلك.

٣ـ ذُكر أن ثمرة هذا البحث هي: أن الاستحالة إذا ثبتت، فسوف يختلف الموقف تجاه قصد امتثال الأمر عن الموقف تجاه أي خصوصية أخرى يشك في دخلها في الواجب، وضح الفرق، ثم أذكر السبب في ذلك.

٤ـ كيف يمكن تصوير ثمرة استحالة أخذ العلم بالحكم قيدا لنفسه على وجه آخر غير ما تقدم في ذلك البحث؟

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ هل أن محل الكلام هو: أخذ قصد امتثال الأمر في الوجوب، أم في الواجب؟ ما الدليل على ذلك من كلام المصنّف؟

٢ـ ما المقصود بأخذ الأمر قيدا في نفسه؟

٣ـ إذا كان قصد امتثال الأمر يستحيل أخذه في متعلقه، فكيف ثبت أن جملة كثيرة من الأعمال، كالصلاة وغيرها يعتبر فيها قصد الإمتثال؟

٤ـ ما الفرق بين الثمرة التي بينها المصنّف لاستحالة أخذ العلم بالحكم قيدا لنفسه هنا، وبين تلك التي بيَّنَها في البحث قبل السابق؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى، والحلقة الثالثة، ج١، ص٣٢١ ـ ٣٢٢.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٢، ص٧٣. ج٤، ص١٤٥.

٣ـ أصول الفقه، للمظفر، ص٥٦ـ٥٧

٤ـ محاضرات في علم الأصول، ج٢، ص١٥٤.

## البحث رقم (٩٨)

## إشتراطُ التكليف بالقُدرة بمعنىً آخر

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «إشتراطُ التكليف بالقُدرة بمعنىً آخر» ص٢٢٣.

إلى قوله «التخييرُ والكفائيةُ في الواجب» ص٢٢٦.

**ثانيا: المدخل**

تكلّمنا سابقاً عن إشتراط التكليف بالقدرة التكوينية، وهي المسماة بالقدرة بالمعنى الأخص، وما نريد الكلام عنه هذا اليوم، هو اشتراط التكليف بالقدرة التكوينية بالمعنى اللاأعم، ومعناه: إن كل تكليف مشروط بعدم الإشتغال بامتثال تكليف مضاد لايقل عنه أهمية، وهذا البحث هو المسمى في كتب الأصوليين ببحث (التَرتُّب)، وكذا (الترتُّب والتزاحم)؛ إذ التزاحم بين الوجوبين في عالم الامتثال.

سنذكر الدليل على هذا القيد الجديد، الذي سيترتب عليه أن ثبوت أمرين بالضدَّين أمرٌ مستحيلٌ، لو كان كلٌّ منهما مطلقاً؛ شاملا لحالة الإشتغال بامتثال الآخر أيضاً، نعم، لو كانا مجعولين على وجه التَرتُّب؛ بالمعنى الذي سنوضِّحه خلال البحث، لأمكن ذلك على رغم ما وجَّهه البعضُ من إشكال على الفكرة؛ فإنّه غيرُ تام.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**توضيح محل البحث وموضوعه**

مر بنا أن التكليف مشروط بالقدرة، وكنا نريد بها القدرة التكوينية، وقد نبهنا على ذلك في محله، وهذا الشرط حيثما ثبت، فإنه يعني أن التكليف لا يشمل العاجز.

وكما لا يشمل التكليف العاجز بالعجز التكويني، فكذلك لا يشمل

من كان قادرا على الامتثال تكوينا، ولكنه مشغول فعلا بامتثال واجب آخر مضادٍّ، لا يقل عن الأول أهمية.

فإذا وجب على المكلف إنقاذ غريق، فإنه يعذر في ترك إنقاذه إذا كان عاجزا تكوينا، وكذا يعذر إذا كان قادرا تكوينا، ولكنه اشتغل بإنقاذ غريق آخر مماثل؛ على نحو لم يَبقَ بالامكان إنقاذ الغريق الاول معه.

وهذا يعني: أن كل تكليف مشروط بعدم الاشتغال بامتثالِ مضادٍّ لا يقلُّ عنه أهمية.

**البرهان على اشتراط القدرة بالمعنى الأعم**

وكما تقدم الدليل الذي يحكم العقل بموجبه باشتراط القدرة بالمعنى الأخص في التكليف، فلابد من ذكر الدليل على ما يدعى في ما نحن فيه؛ من أن التكليف مشروط بالقدرة بالمعنى الأعم أيضا.

ينبغي أن يعلم أولا أن المقصود من الاشتراط في المقام هو اشتراط فعلية التكليف؛ إذ الكلام في التزاحم بين تكليفين في عالم الامتثال وفي مرحلة افراغ العهدة مما دخلها، فعندما نقول: التكليف بإزالة النجاسة عن المسجد مشروط بعدم الاشتغال بالصلاة، التي تعد أهم من الإزالة، فإن المقصود هو ان فعلية الإزالة مشروطة بعدم الاشتغال بالصلاة، وإلا، لم يكن الحكم بالازالة فعليا، فما هو الدليل على ذلك؟

والجواب:

الدليل هو أنه لو لم يكن الفعلية مشروطة بهذا الشرط، لكان المفروض أن تكون مطلقة؛ إذ الفعلية إما مقيدة كما قلنا بعدم الاشتغال بالمساوي أو الأهم، وإما أن تكون مطلقة من هذه الناحية، ولو كانت مطلقة، فمن الطبيعي أن نسأل عن جدوى الاطلاق في هذه الحالة،

فلماذا أطلق المولى الآمر؟

والجواب أحد احتمالين:

الأول: أطلق لأنه يريد أن يجمع المكلف بين التكليفين، فكلاهما مطلق من ناحية الاشتغال بغيره، فكلاهما على هذا فعلي، ويجب التحرك عن كل منهما، وبهذا يتحقق ما كان الشارع يرومه، وهو الجمع بين التكليفين المتضادين.

وهذا الاحتمال غير معقول عقلا؛ إذ من الواضح أننا نتكلم عن حالة لا يمكن المكلف فيها الجمع بين التكليفين لو كان كلاهما فعليا غير مقيدة فعليته بعدم الاشتغال بامتثال الآخر.

وباختصار: هذا خلاف الفرض؛ من العجز عن الجمع بين الامتثالين.

الثاني: أطلق لأنه يريد أن يردع المكلف عن امتثال التكليف الذي هو منشغل به فعلا، والدفع نحو الانشغال بامتثال التكليف الآخر.

وهذا الاحتمال غير مقبول عقلا أيضا؛ إذ المفروض أن هذا الواجب لا يقل أهمية عن الواجب الآخر، فلماذا ترجيح الواجب الآخر من حيث الامتثال عليه؟!

والنتيجة:

وبما تقدم، يتبين أن الاطلاق ليس له أي داع وتوجيه عقلائي في المقام، فلا بد للمولى من أن يقيد فعلية كل من المتزاحمين المتضادين بعدم فعلية الانشغال بالاخر؛ إذ الكلام هو الكلام في كل واحد منهما.

والنتيجة بعبارة أخرى: ثبوت أمرين بالضدين مستحيل إذا كان كل من الامرين مطلقا لحالة الاشتغال بامتثال الامر الاخر أيضا، وأما إذا كان كل منهما مقيدا بعدم الاشتغال بالاخر، أو كان أحدهما كذلك على

الأقل، فلا استحالة كما هو واضح، إذ القدرة متحققة في هذه الحالة.

**الترتب**

وهذا ما يحصل في كل حالة يواجه فيها المكلف واجبين شرعيين، ويكون قادرا على امتثال كل منهما بمفرده، ولكنه غير قادر على الجمع بينهما في الامتثال؛ فإنهما إن كانا متكافئين في الاهمية والملاك، كان وجوب وفعلية كل منهما مشروطا بعدم امتثال الاخر، وهذه هي النظرية التي تسمى بالترتب؛ إذ فعلية كل من التكليفين المتساويين من حيث الأهمية مترتبة على عدم الانشغال بامتثال التكليف المساوي الآخر.

ولكن الحالة هنا مما يكون فيها الترتب من الجانبين، ومن الناحيتين.

**التزاحم**

وإن كان أحد التكليفين المتضادين بلحاظ الامتثال أهم من الاخر ملاكا، فوجوب الأهم غير مقيد بعدم الانشغال بامتثال الاقل أهمية (المهم)، ولكن وجوب المهم وفعليته مقيد بعدم الانشغال بامتثال الاهم، وتسمى هذه الحالات بحالات التزاحم؛ حيث الترتب فيها من جانب واحد، فإن فعلية المهم مترتبة على عدم الانشغال بامتثال الأهم دون العكس.

**الاعتراض باستحالة الأمرين بالضدّين على وجه الترتُّب**

وقد تعترض على ما تقدم في نظرية الترتب، وتقول: الذي فهمناه: أن الذي أخرج المسألة من أن تكون صغرى من صغريات التعارض بين الدليلين ـ وهو الباب الذي له قوانينه الخاصة التي تبحث في باب التعارض ـ وأدخلها في مسألة الترتب ـ بحيث تدخل في باب التزاحم بين الأحكام، أي: التضاد في مرحلة الامتثال لا الجعل، فلا تدخل في

باب التعارض ـ هو تصوير أمرين بضدَّين على وجه الترتب، والأمر بالضدين على وجه الترتب مستحيل، وما بني على مستحيل، فهو باطل.

وإليك التوضيح:

إذا قلنا بأن هناك أمرين بضدين على وجه الترتب، فمعنى ذلك ـ كما تقدم ـ أن كلا من الأمرين سيكون فعليا بمجرد ترك الاشتغال بامتثال الضد الآخر، فإذا ترك المكلف الانشغال بكلا الضدين، سيكون كل من الامرين فعليا، وثابتا في حقه؛ لأن شرطه محقق، وهو عدم الاشتغال بامتثال الاخر، وهذا يعني ـ بالتبع ـ أن المكلف في هذه الحالة يُطلب منه كلا الضدين في الوقت نفسه؛ إذ هما فعليان في حقه، وهو محال؛ إذ قلنا: إن الفرض هو ضيق قدرة المكلف عن امتثال كلا التكليفين في الوقت نفسه!

وعلى هذا، فنظرية الترتب تستلزم هذا المحال، فهي باطلة.

### الجواب على الاعتراض المتقدم

والصحيح، إن الاعتراض المتقدم الذكر غير تام؛ فإن الأمرين والوجوبين، وإن كانا فعليين معا في الحالة المذكورة، وهو الأمر الذي لا يمكن الفرار منه؛ بعد أن كان قوام نظرية الترتب أن كلا من التكليفين مترتب في الفعلية على ترك الانشغال بامتثال الاخر، ولكن، لا محذور في ذلك؛ إذ مادام امتثال أحد التكليفين ينفي شرط الاخر وموضوعه، وبالتالي ينفي فعلية الوجوب الاخر، فلا يلزم من اجتماع الامرين أن يكون المطلوب من المكلف ما لا يطاق، وهو الجمع بين الضدين؛ إذ بمجرد الانشغال بالأول ينتفي موضوع الثاني وفعليته، فلا طلب للمحال في هذه الحالة إذا.

وبعبارة أخرى: إنما المحذور في ثبوت تكليفين يحرك كل منهما نحن الجمع بين الضدين، والحال، أن ما نحن فيه ـ طبق نظرية الترتب ـ لا يدعو لذلك أبدا.

والشاهد على أن ما نحن فيه لا يستلزم التكليف بما لا يطاق، ولا التحريك نحو الجمع بين الضدين في الخارج، هو أنه لو فرض المُحال؛ وصدر كلا الضدين من المكلف، لما وقعا على وجه المطلوبية معا، فليس المطلوب خارجا عن حدود القدرة؛ إذ بمجرد انشغاله بامتثال الأمر الأول، ينتفي شرط فعلية الأمر الثاني، فلا يكون مطلوبا منه لكي يكون المكلف مطالبا بالجمع بين الضدين.

وبهذا، يتضح أن إمكان وقوع الأمرين بالضدين على وجه الترتب، واجتماعهما معا، ممكن عقلا، وقد نشأ من خصوصية الترتب بينهما، أي: من خصوصية كون أحدهما، وهو الأهم فيما لو كان أحدهما أهم من الثاني، أو كل منهما، في حالة التساوي من حيث الأهمية في الملاك بين الوجوبين، بامتثاله، نافيا لموضوع الاخر وفعليته، ومُعدما لشرطه.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**إشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر**

مرّ بنا أنّ التكليفَ مشروطٌ بالقدرةِ، وكنّا نريدُ بها القدرةَ التكوينيةَ، وهذا يعني: أنّ التكليفَ لا يشملُ العاجزَ[1]. وكذلك لا يشملُ ـ أيضاً ـ منْ كانَ قادراً على الامتثالِ، ولكنّه مشغولٌ فعلًا بامتثالِ واجبٍ آخرَ مضادٍّ لا يقلُّ عن الأوّل أهمّيةً.

فإذا وجبَ إنَقاذُ غريقٍ يُعذرُ المكلفُ في تركِ إنقاذِه إذا كان عاجزاً

(١)بالتفصيل الذي مر هناك، في مراتب الادانة، والجعل، ومبادئ الحكم.

تكويناً، كما يُعذرُ إذا كان قادراً[١]، ولكنّه اشتغلَ بإنقاذِ غريقٍ آخرَ مماثلٍ؛ على نحوٍ لم يبقَ بالإمكانِ إنقاذُ الغريقِ الأوّلِ معه.

وهذا يعني: أنّ كلَّ تكليفٍ مشروطٌ بعدَمِ الاشتغالِ بامتثالِ مضادٍّ لا يقلُّ عنه أهمّيةً، وهذا القيدُ دخيلٌ في التكليفِ بحكَمِ العقلِ ولو لم يصرّحْ به المولى في خطابِه، كما هو الحالُ في القدرةِ التكوينيّةِ.

ولنُطلِقْ على القدرةِ التكوينيةِ اسمَ (القدرةِ بالمعنى الأخصّ)، وعلى ما يشملُ هذا القيدَ الجديدَ اسمَ (القدرةِ بالمعنى الأعمّ).

والبرهانُ على هذا القيدِ الجديدِ: أنّ المولى إذا أمرَ بواجب، وجعلَ أمرَه مطلقاً حتى لحالةِ الاشتغالِ بامتثالِ مضادٍّ لا يقلُّ عنه أهميةً، فإنْ أرادَ بذلكَ أنْ يجمعَ بين الامتثالَينِ، فهوَ غيرُ معقول؛ لأنّه غيرُ مقدورٍ للمكلَّف، وإن أرادَ بذلكَ أنْ يصرفَ المكلَّفَ عن ذلكَ الامتثالِ المضادِّ، فهذا بلا موجب؛ بعدَ افتراضِ أنّهما متساويانِ في الأهمّيةِ، فلا بدّ ـ إذاً ـ من أخذِ القيدِ المذكور.

ومن هنا، يُعرفُ أنّ ثبوتَ أمرينِ بالضدّين مستحيلٌ إذا كان كلٌّ منَ الأمرين مطلقاً لحالةِ الاشتغالِ بامتثالِ الأمرِ الآخرِ أيضاً. وأمّا إذا كان كلٌّ منهما مقيَّداً بعدمِ الاشتغالِ بالآخرِ[٢]، أوَ كان أحدُهما كذلك[٣]، فلا استحالةَ.

ويقالُ عن الأمرينِ بالضدّينِ حينئذٍ: إنّهما مجعولانِ على وجهِ الترتّبِ،

---

(١)تكوينا.

(٢)وذلك في حالة التساوي في أهمية الملاك.

(٣)وذلك في حالة الأهم والمهم؛ فإن هذا الأخير فعليته مقيدة بعدم الاشتغال بامتثال الأهم.

وإنّ هذا الترتّبَ هو الذي صحَّحَ جعلَهما على هذا الوجهِ.

وهذا ما يحصلُ في كلِّ حالةٍ يواجهُ فيها المكلَّفُ واجبينِ شرعيَّين، ويكونُ قادراً على امتثال كلٍّ منهما بمفردِه، ولكنّه غيرُ قادرٍ على الجمعِ بينهما، فإنّهما إن كانا متكافئينِ في الأهمّيةِ، كان وجوبُ كلٍّ منهما مشروطاً بعدمِ امتثال الآخرِ[١]، وإنْ كان أحدُهما أهمَّ من الآخرِ ملاكاً، فوجوبُ الأهمِّ غيرُ مقيَّدٍ بعدمِ الإتيانِ بالأقلِّ أهمّيةً المهمِّ، ولكنّ وجوبَ المهمِّ مقيّدٌ بعدم الإتيانِ بالأهمِّ، وتُسمَّى هذهِ الحالاتُ[٢]بحالاتِ التزاحم[٣].

وقد تعترضُ، وتقولُ: إنّ الأمرينِ بالضدّينِ على وجهِ الترتّبِ مستحيلٌ؛ لأنّ المكلَّفَ في حالةِ تركِهِ لكلا الضدَّين، يكونُ كلٌّ من الأمرين فعليّاً، وثابتاً في حقِّه؛ لأنّ شرطَه محقّقٌ[٤]، وهذا يعني: أنّ المكلَّفَ في هذهِ الحالةِ يُطلبُ منه كلا الضدّينِ، وهو محالٌ[٥].

والجوابُ على الاعتراض: أنّ الأمرينِ والوجوبينِ وإنْ كانا فعليين معاً في الحالة المذكورة[٦]، ولكنْ، لا محذورَ في ذلكَ؛ إذ ما دامَ امتثالُ

---

(١)والترتب هنا من الجانبين، وهي من حالات التزاحم؛ فإنّه في كل حالة تضعف قدرة المكلف عن الاتيان بالواجبين وامتثالهما في وقت واحد.

(٢)من الترتب.

(٣)وبهذا يتضح أن حالات الترتب والتزاحم ليست من التعارض؛ فإن التعارض هو التضاد بين الأحكام في مرحلة التشريع والجعل، بينما التزاحم والترتب حالات يقع فيها التضاد في عالم الامتثال؛ فالمتزاحمان لا تضاد بينهما في مرحلة الجعل والاعتبار.

(٤)وهو ترك الاشتغال بامتثال الضد.

(٥)مع ضيق قدرته على الجمع، فإنّه تكليف بغير المقدور، وبما لا يطاق.

(٦)تركهما معا.

أحدِهما ينفي شرطَ الآخرِ وموضوعَه[١]، وبالتالي ينفي فعليةَ الوجوبِ الآخرِ، فلا يلزمُ مِن اجتماعِ الأمرينِ أنْ يكونَ المطلوبُ من المكلّفِ ما لا يطاقُ، وهو الجمعُ بين الضدَّين؛ ولهذا، لو فُرضَ المحالُ؛ وصدرَ كلا الضدَّينِ من المكلَّفِ، لما وقعا على وجهِ المطلوبيَّةِ معاً[٢]، فليس المطلوبُ خارجاً عن حدودِ القدرةِ[٣].

وبهذا، يتَّضحُ أنَّ إمكانَ وقوعِ الأمرينِ بالضدَّين على وجهِ الترتُّب، واجتماعَهما معاً، نشأ من خصوصيةِ الترتُّبِ بينَهما[٤]، أيْ: مِن خصوصيّةِ كونِ أحدِهما[٥]، أو كلٍّ منهما[٦]، بامتثالِه، نافياً لموضوعِ الآخرِ، ومُعدِماً لشرطه[٧].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

نعلم جميعا أن العبادات توقيفية، بمعنى: أنها لا تصح إلا بوجود أمر بها من قبل المولى، وبناء على هذا، فلو كان الإنسان مكلفا بالصلاة بحيث لم يبق له وقتٌ لغيرها، وفي هذه الحالة، تعرض أحد المؤمنين للغرق، فلنحاول تشخيص الأجوبة الفنية لما يلي من الأسئلة، قبل أن

---

(١)بمجرد الاشتغال بالامتثال.

(٢)إذ لا يقبل إلا ما كان فعليا بتحقق جميع ما له دخل في الفعلية والموضوع، ومنه عدم الاشتغال بالضد، وهو مفقود في هذه الحالة، فلا فعلية، فلا قبول؛ إذ ليس أيٌّ منهما مطلوبا.

(٣)فلا تحريك نحو الجمع بين الضدين لتلزم الاستحالة.

(٤)وإلا، لكانا من المتعارضين، ولقلنا بأنهما متعارضان لا متزاحمان.

(٥)في حالة الأهم والمهم، والمقيد هنا المهم.

(٦)في حالة التساوي في الأهمية.

(٧)وهو عدم الانشغال بامتثال الاخر.

نطّلع على تلك الأجوبة بعدها:

١ـ لو ترك الإنقاذ، وصلى، فهل تكون صلاته صحيحة؟ وما دليل ذلك؟

٢ـ لو ترك الصلاة، وأنقذ الغريق، ففات وقت الصلاة كما هو المفروض، فهل يُعاقب على ترك الصلاة؟

٣ـ لو ترك كلا من الصلاة والإنقاذ، فهل يعاقب عقوبة واحدة، أم اثنتين؟ ما الدليل؟

٤ـ لو فرض محالا أنه صدر كل من الصلاة وإنقاذ الغريق في آن واحد في مفروض السؤال، فهل يستحق ثوابين، أم ثوابا واحدا؟ أم لا يستحق أي شيء؟

وجواب هذه الأسئلة يختلف باختلاف البناء أو عدم البناء على صحة نظرية التَرَتُّب التي تقدمت في بحث اليوم، فلو بنينا على صحة هذه النظرية، يكون الجواب كالتالي:

١ـ أما بالنسبة إلى السؤال الأول، فإن الصلاة تكون صحيحة؛ بعد وجود أمر بها، وإن كان ذلك الأمر على نحو التَرَتُّب، فإن الأمر بها مشروط بعدم الإشتغال بالإنقاذ، والمفروض أن هذا الشرط متحقق، فتكون الصلاة صحيحة.

٢ـ وأما بالنسبة للسؤال الثاني، فالمفروض أن نقول بعدم العقاب على ترك الصلاة؛ فإن المكلف مع الاشتغال بالإنقاذ، ليس مكلفا بالصلاة؛ لعدم تحقق شرطها في هذه البرهة الزمنية، وهو عدم الإشتغال بالإنقاذ.

٣ـ وأما بالنسبة للسؤال الثالث، فالمفروض أنه يعاقب بعقوبتين؛ فإن كلا من الأمرين كان فعليا بتحقق شرطه، وهو عدم الإشتغال بامتثال الأمر

الآخر.

٤ـ وأما بالنسبة إلى السؤال الرابع، فإنه لايستحق إلا ثوابا واحدا؛ إذ المفروض أنه بمجرد الإشتغال بامتثال أحد الواجبين، فإنه يسقط الأمر بالواجب الآخر، فيكون الإتيان به بدون أمر، ولا فعلية؛ بعدم تحقق شرطه.

هذا كله بناء على صحة نظرية التَرَتُّب، وبقي عليك أن تجيب ـ بمعونة الأستاذ الكريم، أو مطالعة الكتب التفصيلية ـ عن هذه الأسئلة بناء على عدم صحة تلك النظرية.

وكذا يمكنك ـ للتمرين ـ أن تفترض افتراضات أخرى لم نتناولها في التطبيق؛ فمثلا: لو كان وقت الصلاة موسعا، فما هو الموقف حينئذ؟

وكذا لو قلنا بأن الانقاذ واجب أهم، فما هو الموقف في هذه الحالة؟

وكذا لو أدخلنا عناصر أخرى في التطبيق؛ فمثلا: لو كان هناك مكلفان فرضا، فما هو الموقف؟

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تكلّمنا في هذا البحث على أن التكاليف كلها، كما أنها مشروطة بالقدرة التكوينية، فهي مشروطة بالقدرة بالمعنى الأعم، بمعنى: إن كل تكليف مشروط بعدم الإشتغال بامتثال تكليف مضادٍ لا يقلُّ أهمية عنه.

٢ـ وهذا القيد الجديد دخيل في التكليف بحكم العقل؛ فإن الأمرين لو كانا مطلقين لحالة الإشتغال بالآخر، لما كان لهذا الإطلاق أي غرض عقلائي، فلابد وأن يكون الأمر مقيدا.

٣ـ ويقال عن الأمرين بالضدين حينئذ: إنهما مجعولان على وجه التَرَتُّب، والذي يشترط فيه أن يكون أحد الواجبين إما مساوياً للآخر في

الأهمية، فيكون كل منهما مشروطا بعدم امتثال الآخر، فيكون الترتب من الجانبين، أو يكون أحدهما أهم من الآخر، ليكون وجوب المهم مقيدا بعدم إمتثال الأهم، فيكون الترتب من جانب واحد.

٤ـ وقد وُجِّه للترتب بالمعنى المتقدم اعتراض محصَّله: إنه مستحيل؛ لاستلزامه طلب كلا الضدين من المكلف إذا ترك الإثنين؛ بأن لم يمتثل أي واحد منهما، وهو واضح البطلان، وما يلزم منه المحال محال.

٥ـ إلا أن المصنّف أجاب عن ذلك بعدم استلزام ذلك لمحذور طلب الضدين، أو التحريك نحو إيجادهما معا في الوقت الواحد؛ ما دام امتثال أحدهما ينفي شرط الآخر وموضوعه وفعليته.

٦ـ فنظرية الترتب صحيحة، وكل تكليف مشروط بالقدرة بالمعنى الأعم.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ ما معنى أن كل تكليف مشروط بالقدرة التكوينية بالمعنى الأعم؟ مثِّل لذلك.

٢ـ ما الدليل على أن كلَّ تكليف مشروط بالقدرة بالمعنى الأعم؟

٣ـ ما المقصود بالأمرين المجعولين على وجه التَرَتُّب؟

٤ـ قيل بأن الأمرين بالضدَّين على وجه التَرَتُّب مستحيل، ما الدليل على ذلك؟

٥ـ ما جواب المصنّف على ما استدل به على استحالة الأمرين بالضدين على وجه التَرَتُّب؟

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ ما الفرق بين باب التعارض وباب التزاحم والترتب؟

٢ـ ما هي النكتة في اعتبار كون الواجب الآخر المزاحِم (الضد) لا يقل أهمية عن الواجب الأول؟ ألا يصح إذا كان أقل أهمية؟ لماذا؟

٣ـ ما هو العمود الفقري للدليل المذكور على تقييد التكليف بالقدرة بالمعنى الأعم؟

٤ـ كيف نعرف أن الواجب الآخر أقل أهمية، أو مساو، أو أكثر أهمية، من غيره؟

٥ـ ما هو محور الرد الذي ذكره المصنّف على الاعتراض الذي وُجِّه لإثبات استحالة الأمرين بالضدين على وجه التَرَتُّب؟

٦ـ ما المقصود بالضد، الوارد في بحث اليوم؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الثالثة.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٥، ص٤٠١. بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٢، ص٣٢٩.

٣ـ منتهى الدراية في توضيح الكفاية، ج، ص٤٦٨.

٤ـ محاضرات في الأصول، ج٣، ص٩١.

## البحث رقم (٩٩)

## التخييرُ والكفائيةُ في الواجب

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «التخييرُ والكفائيةُ في الواجب» ص ٢٢٦.

إلى قوله: «إمتناع اجتماع الأمر والنهي» ص٢٣٠.

**ثانيا: المدخل**

البحث الذي بين أيدينا من الأبحاث التحليلية للدليل العقلي، وله ثمراته الكثيرة، التي سنذكر بعضها بعد ذلك؛ فقد ثبت وجود واجبات تخييرية، وكفائية، فما حقيقة كل من هذين القسمين الجديدين من الواجبات؟

وسنبدأ هذا البحث بمحوره الأول، وهو التخيير الشرعي في الواجب، فنتناول دراسة حقيقة الواجب التخييري الشرعي، فإن التخيير نوعان: عقلي، وشرعي، وسنبين المراد من كل منهما، ونبدأ بتحليل التخيير الشرعي، بعد ذكر خصائصه، فنذكر ما ورد في تفسير هذا التخيير، ثم ننتقل إلى الثمرات المترتبة على كل من التفسيرات.

وكذا سننبه على أنه لا يمكن التخيير بين الأقل والأكثر، وأن ما ذكرناه في التخيير الشرعي جار في الواجب الكفائي أيضاً.

وأما المحور الثاني للبحث، فنتناول فيه تحليل التخيير العقلي، نذكر هنا ـ أوّلا ـ التفسير الأول للتخيير العقلي على صورة إظهار الفرق بين التخيير العقلي في الإطلاق البدلي والإطلاق الشمولي والعموم، وبعد ذلك، ستتعرض إلى التفسير الثاني، المتمثِّل بمحاولة البعض إرجاع التخيير العقلي إلى وجوبات متعددة مشروطة على غرار ما حصلَ في التخيير الشرعي المتقدم.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**التخيير العقليّ، والتخيير الشرعيّ**

من الواجبات ما يكون المكلف فيه لو أراد امتثال ما أمر به مجبرا على الاتيان بعمل لا بديل له، فيكون الواجب متعين الامتثال، وفي مقابل ذلك، من الواجبات ما يكون للمكلف إذا أراد الامتثال أن يتخير بين مجموعة من البدائل، وهذا هو الواجب التخييري.

لا نتكلم هنا عن الواجب التعييني الذي يقابل الواجب التخييري، الذي سبق الكلام عنهما في الاطلاق وغيره، وإنما نتكلم عن أصل التخيير، الذي نحسُّه في امتثال بعض الواجبات، حتى لو كان أصل الواجب تعيينيا، كالصلاة مثلا؛ إذ للمكلف أن يصلي في البيت، وفي المسجد، وفي الحسينية، وفي أي مكان شاء، فمن أين نشأت هذه التخييرية؟

والجواب:

منشأ ذلك الخطاب الشرعي المتكفل للوجوب؛ إذ أنه قد يكون بحيث يكون للمكلف الخيار في مقام الامتثال بين مجموعة من البدائل؛ فإن الخطاب الشرعي المتكفل للوجوب يمكن أن يكون على نحوين؛ بحيث يفيد التخيير:

**النحو الأول: ما يفيد التخييرَ العقليّ**

وهذا النحو يتم عن طريق بيان الوجوب فيه بعنوان كليٍّ واحد؛ بحيث تتكفل قرينة الحكمة بالباقي لإثبات التخيير؛ فإنها عندما تجرى في المقام، فإنها ستثبت الاطلاق في الواجب أولا، وأنه إطلاقٌ بدليٌّ ثانيا، ومعنى الاطلاق البدلي ـ كما تقدم ـ هو وجود البدل للواجب مع

التخيير، فيثبت التخيير في المقام، إلا أنه كما رأيت ـ اعتمد على إجراء قرينة الحكمة، فهو ـ على هذا ـ تخيير عقلي.

ومثال هذا النحو من الخطاب: ما إذا قال المولى: «صل»، فيكون الواجب طبيعي الصلاة، وهو العنوان الكلي الواحد الذي أشرنا إليه، ويكون المكلف طبق هذا الخطاب مخيَّرا، بين أن يطبق هذا الطبيعي على الصلاة في المسجد، أو على الصلاة في البيت مثلا.

إلا أن هذا التخيير في ما نحن فيه ليس شرعيا، وإنما هو عقلي؛ بمعنى: أن الخطاب الشرعي نفسه لم يتعرض إلى هذا التخيير، ولم يذكر هذه البدائل مباشرة، وإنما يحكم العقلُ والعرفُ بالتخيير المذكور، ببركة إجراء قرينة الحكمة، وإثبات أن المراد هو الاطلاق البدلي، وإيجاد صرف الوجود، كما تقدم في محله.

**النحو الثاني: ما يفيد التخيير الشرعي**

والنحو الاخر، هو أن يتعرض الخطاب الشرعي مباشرة للتخيير بين شيئين، فيأمر بهما على سبيل البدل؛ فيقول مثلا: «صل أو أعتق رقبة»، ويسمى التخيير في هذه الحالة شرعيا، ويسمى الوجوب في هذه الحالة بالوجوب التخييري، والواجب بالواجب التخييري.

**توضيح المادة البحثية للمحور الأول للبحث**

**التخيير الشرعي في الواجب**

**خصائص الوجوب التخييري**

لا شك في أن الوجوب التخييري من الأمور الثابتة في الشريعة في عدة موارد، وفي أبواب مختلفة، فيتجه البحث نحو تشخيص حقيقة هذا الوجوب.

ولمّا كان هذا التشخيص يمر عبر استيضاح ما لهذه الحقيقة من

خصائص، كان لابد من استعراض هذه الخصائص المتفق عليها، وهي عديدة، منها:

١ـ إن المكلف لو امتثل ما دخل عهدته بأحد البدائل، فإنه يعد ممتثلا عقلا؛ فمثلا: لو كانت الكفارة الإطعام أو العتق أو الصيام، فإنه يعد ممتثلا بالاتيان بأي واحد من هذه البدائل الثلاثة.

٢ـ إن المكلف يعد عاصيا في حالة تركه للبدائل كلها، ولكنها معصية واحدة في هذه الحالة، ولا تتعدد بتعدد البدائل.

٣ـ إن المكلف إذا جاء بالبدائل كلها في الوقت نفسه، فإنه يعد ممتثلا، ولا ينطبق هنا ما تقدم في بحث الترتب؛ من أننا لو افترضنا وقوع المحال وأنه أتى بالضدين، فإنه لا يعد ممتثلا.

وأما لو جاء بالبدل، ثم جاء بالبدل الثاني مثلا، فإنه يعد ممتثلا بالبدل الأول، وأما غيره مما يأتي بعده، فلإنها تقع لغوا لا فائدة منه أبدا؛ إذ الامتثال لما تحقق بالفرد الاول، لم يبق أمر ليمتثل، فيقع ذلك العمل لغوا.

**تفسير حقيقة الوجوب التخييري**

بعد ما سردناه من الخصائص المتفق عليها للوجوب التخييري، فلنشرع بضوئها بتحليل حقيقة الوجوب التخييري وتفسيره، نذكر منها تفسيرين:

**التفسير الأول: مرجع الوجوب التخييري الى التخيير العقلي**

قيل: إن مرجع الوجوب التخييري الى التخيير العقلي، بمعنى: إن هذا الوجوب حقيقته وجوب واحد متعلق بالجامع، وهو ما عبرنا عنه بالعنوان الكلي الواحد عند توضيح النحو الأول من نحوي الخطاب الشرعي المتكفل للوجوب؛ تبعا لقيام ملاك الوجوب به.

ولا يختلف الحال هنا بين أن يكون ذلك العنوان والجامع عنوانا أصيلا، أي: عنوانا حقيقيا ذاتيا، كعنوان عتق الرقبة مثلا، أو عنوانا انتزاعيا، كعنوان (أحد البديلين) أو (أحد البدائل) مثلا.

ويجري هنا ما تقدم في توجيه التخيير العقلي.

**التفسير الثاني: مرجع الوجوب التخييري الى وجوبات مشروطة**

وأما النظرية الثانية في تفسير حقيقة الوجوب التخييري، فترجع حقيقته الى وجوبات بعدد البدائل، ولكن كل واحد من هذه الوجوبات ليس مطلقا، وإنما هو مشروط بشرط هو ترك امتثال الوجوب الآخر؛ كأن يقال مثلا: «صم إن لم تعتق ولم تطعم»، و: «أطعم إن لم تعتق ولم تصم»، و: «أعتق إن لم تصم أو تطعم».

وما يعنيه ما تقدم: هو ان الملاك المنظور في الوجوب متعدد بتعدد البدائل، خلافا لما تقدم في النظرية الأولى، من وحدة الملاك، وبتبعه وحدة الوجوب، نعم، كل واحد من الملاكات طبق هذه النظرية مقيد بترك البدائل الأخرى جميعها.

ومرد الوجوبات المتعددة إلى ملاكات وأغراض لا يقبل كل واحد منها الاستيفاء معا، فمن أجل تعدد الملاك، وقيام ملاك خاص بكل من البدائل، تعدد الوجوب، ومن أجل عدم إمكان استيفاء الملاكات معا، جعل الوجوب في كل من هذه البدائل مشروطا بترك الاخر.

**ما لوحظ على التفسير الثاني لحقيقة الوجوب التخييري**

وقد لوحظ على التفسير الثاني بأنه يستلزم لازمين فاسدين باطلين لا يمكن قبول أي منهما، ما يستدعي بطلان الملزوم، أي: التفسير الثاني:

الأول: تعدد المعصية والعقاب في حالة ترك جميع البدائل معا، كما

هو الحال في ما تقدم في بحث الترتب من حالات التزاحم بين واجبين لو تركهما المكلف معا.

الثاني: عدم تحقق الامتثال عند الاتيان بكلا البدلين أو البدائل؛ إذ لا يكون كل من الوجوبين أو الوجوبات في هذه الحالة فعليا؛ فلا يستوفى أي ملاك من الملاكات.

وكلا اللازمين معلوم البطلان؛ فإن الأول مناف للخاصية الثانية من الخصائص المتفق عليها من خصائص الوجوب التخييري التي تقدمت، والثاني ينافي الخاصية الثالثة من تلك الخصائص.

والنتيجة: بطلان التفسير الثاني من التفسيرين المتقدمين.

**الثمرات المترتبة على تفسير الوجوب التخييري**

وهناك ثمرات ونتائج تترتب على ما يُعتمد تفسيرا للوجوب التخييري، قد يكون منها ما يظهر في حالة اتيان المكلف بأحد البدائل بعنوانه الخاص؛ لا بعنوان كونه مصداقا من مصاديق المأمور به، أي: الجامع؛ فيدخل خصوصية البدل والفرد في النية.

وبعبارة أخرى: كل واحد من البدائل يتضمن عنصرين: العنصر العام الكلي الموجود في جميع البدائل، وهو ما نسميه الجامع، وعنصر خاص هو ما يميز هذا البدل عن ذاك، كعنصر كون هذا البدل صلاة أو صياما أو إفطارا.

وعلى هذا، لو أراد المكلف امتثال الوجوب التخييري، فهنا حالتان:

الأولى: الاتيان بالبدل بعنوان كونه محققا للجامع، فالمقصود والمنوي بالذات الاتيان بالجامع، ولكن هذا الجامع لما كان مما لا يتحقق إلا في ضمن البدل، فإن المكلف يأتي بالبدل، ولكن، بعنوان أنه يأتي بالجامع

بالذات، وأنه محقق للجامع، فهو يأتي به بالذات، ولكنه يتعلق بالبدل بالعرض، وبعنوان كونه وسيلة محققة للمنوي بالذات.

الثانية: أن يأتي المكلف بالإطعام بعنوان كونه إطعاما، وبما هو صوم؛ فينوي الصوم بالذات لا بالعرض كما كان الأمر عليه في الحالة الأولى.

وفي هذه الحالة، تظهر الثمرة في المقام؛ فعلى النظرية الثانية، وهي نظرية الوجوبات المتعددة المشروطة، فإنه يمكن التقرب بأي بدل وبأي عدل بخصوصه؛ من جهة أن كل واحد من هذه البدائل قد وقع متعلَّقا للوجوب على هذه النظرية؛ إذ هو مأمور به بخصوصه، وبعنوانه الخاص، بأمر خاص، وإن كان ذلك الأمر مشروطا كما تقدم.

وأما لو بنينا على النظرية الأولى، فلا يمكن التقرب بأحد البدائل بعنوانه الخاص؛ من جهة أن الوجوب لم يتعلق بالبدل بعنوانه الخاص طبق هذه النظرية، بل تعلق بالعنوان الكلي الواحد، وبالجامع، وهو عنوان (الكفارة) مثلا، ولذلك، لن يصح أن يتقرب المكلف بالبدل الخاص بالذات وبصورة مباشرة، بل يجب ان يكون التقرب بالجامع، وبالعنوان العام؛ لأن الامر متعلق بالعنوان العام لا الخاص، ولا بالبدل بما له من خصوصيات، وعلى هذا، فلا بد من أن يكون التقرب بمتعلق الأمر دون غيره، وهو الجامع لا بالفرد.

وبعبارة أخرى: لا يصح التقرب بالفرد بعنوانه الخاص بالذات؛ فإنه بهذا العنوان ليس هو متعلق الوجوب كما بينا بالتفصيل.

**النسبة بين البدائل في الوجوب التخييري يجب أن تكون التباين**

هذه عودة الى ما تقدم من خصائص ومميزات الواجب التخييري، وهي أن النسبة بين الواجبين أو الواجبات في هذا التخيير يجب أن

تكون نسبة التباين، ولا يمكن أن تكون هذه النسبة نسبة الأقل والأكثر.

ولنرجع الى ما كنا نمثل به قبل ذلك للتخيير الشرعي، وهو الكفارة، التي يتخير المكلف فيها بين الصوم، والاطعام، والعتق؛ إذ نرى أن كل واحد من هذه تباين العدل والبدل الآخر.

وعلى الخلاف من ذلك التخيير بين شيء وشيء آخر يعتبر جزءا منه، كالتخيير ـ مثلا ـ في الركعة الثالثة بين أن يكون الواجب تسبيحة كبيرة واحدة أو ثلاث تسبيحات، أو يكون المكلف مخيرا بين عتق ثلاثة رقاب أو أربعة رقاب، وهكذا في الاطعام مثلا، يكون مخيرا بين أن يطعم عشرة مساكين أو عشرين مسكينا.

هذه الأمثلة من التخيير بين الأقل والأكثر كلها غير ممكنة، ومستحيلة، وإليك الدليل على ذلك من العقل:

عندما يكون التخيير في الواجب بين الاطعام والعتق مثلا، فإن من خصائص هذا التخيير، هو أنك لا تستطيع ترك أحد البدلين، ولا ترك جزء من أجزاء أحد البدلين إلا إلى عدل وبديل؛ فالمكلف لا يمكنه أن يترك الاطعام إلا إلى بديل هو العتق، وهكذا العكس، وأما إذا كان يمكن للمكلف أن يترك العدل أو يترك جزءا منه لا إلى بديل، فهذا غير صحيح في الواجب التخييري.

والسر في ما تقدم، هو أن ما نحن فيه هو (واجب) قبل أن يتصف بكونه تخييريا، والواجب هو ما لا يجوز تركه، فإن كان تخييريا، فهو ما لا يجوز تركه إلا إلى عدل وبديل.

وحينئذ نقول: لو كان التخيير بين الأقل والأكثر، فإن جزء الأكثر الذي هو أكثر من الأقل سيكون مما يجوز تركه لا إلى بدل، وعليه، فهو ليس

واجبا من الأساس، فضلا عن أن يكون تخييريا.

وكمثال: في حالة التخيير بين التسعة والعشرة؛ لو ترك المكلف العشرة، فان معنى ذلك، هو أنه سيترك الجزء العاشر لا الى بدل وعدل؛ إذ المفروض أنه عندما ترك العشرة كلها سيأتي بالتسعة، ما يعني: ان الجزء العاشر لن يكون له بدل وعدل.

وبهذا، يتبين أن من المستحيل أن يكون التخيير الوجوبي بين الأقل والأكثر بل يجب أن يكون بين المتباينين.[١]

**حقيقة الوجوب الكفائي**

من جملة تقسيمات الواجب والوجوب الأخرى، هي انقسامهما الى الكفائي والعيني، وهناك جهة شبه بين البحث في الواجب الكفائي والبحث في الواجب التخييري؛ وهي وجود التخيير في الواجبين، إلا أن مركز ومصب هذا التخيير مختلف في الواجبين؛ فكما رأينا، مركز التخيير ومصبه في الواجب التخييري هو (الواجب)، أي: عالم الامتثال، والمكلف به، بينما المركز والمصب في الواجب الكفائي هو (المكلف)، لا المكلف به كما كان في الواجب التخييري.

ولجهة التشابه هذه، كان من المناسب أن نتحدث عن الوجوب

---

(١)وعلى هذا، لن يكون ما قد نراه من موارد للتخيير بين الأقل والأكثر صحيحا، من قبيل: التخيير في الركعتين الثالثة والرابعة بين تسبيحة واحدة وثلاث تسبيحات، ولهذا، توجه هذه الموارد بحيث تخرج من كونها مصاديق للتخيير بين الأقل الأكثر وتدخل في موارد التخيير بين المتباينين، وذلك بأخذ قيد (عدم الزّيادة) في الأقل، أو (عدم النقيصة في الأكثر)؛ فيكون التخيير بين المتباينين؛ إذ النسبة بين الأقل بحدّه والأكثر بحدّه، هي نسبة التّباين.

الكفائي؛ إذ يرد فيه أيضا ما تقدم من النظريتين في تفسير الوجوب التخييري؛ إذ ينطبق ما تقدم هناك هنا، فنقول: تدور حقيقة الوجوب الكفائي بين أن يكون وجوبا واحدا موجها الى جامع هو (المكلف)، وبين كونه عدة وجوبات بعدد المكلفين، غير أن كل وجوب من هذه الوجوبات مشروط في الفعلية بترك جميع المكلفين الآخرين.

وسيأتي تتمة الحديث في المراحل العليا من الدراسة بعونه تعالى.

**توضيح المادة البحثية للمحور الثاني للبحث**

**التخيير العقلي في الواجب**

تقدم ان التخيير في الواجب قسمان حسب الحاكم المباشر بالتخيير؛ فإنّ كان العقل، فهو عقلي، وإن كان الشارع، فهو الشرعي.

وتقدم كيف يكون التخيير عقليا؛ بحيث يكون العقل هو الحاكم المباشر بالتخيير؛ وقلنا: حينما يأمر المولى بطبيعي فعل، وبعنوان كلي واحد، وبجامع، أي: على نحو صرف الوجود، والاطلاق البدلي، بحيث يكفي في الامتثال إيجاد فرد واحد من أفراد الطبيعة المأمور بها، ومصداق واحد من مصاديق العنوان الجامع والعنوان الكلي، فيقول مثلا: «أكرم زيدا»، والاكرام له حصص ومصاديق وأفراد، سيكون التخيير بين هذه الحصص والأفراد والمصاديق عقليا لا شرعي كما تقدم.

هذا كله تقدم، والذي نريد الخوض فيه هنا، هو تحليل حقيقة هذا التخيير، كما فعلنا في أخيه المتقدم، أعني: التخيير الشرعي في الواجب، فما هي حقيقة هذا التخيير؟ فهل هو وجوب واحد تعلق بالجامع بدون ان يسري الى الأفراد، أم أنه وجوبات متعددة بتعدد البدائل، وكل واحد منها مشروط من حيث الفعلية بعدم الاتيان بالبديل الآخر، كما كان الأمر

عليه في التخيير الشرعي من التفسيرين؟

والجواب:

لابد أن نرجع فنحلل الوجوب التخييري العقلي، فنقف على حقيقته عن هذا الطريق، فنقول:

تقدم قبل قليل كيفية كون التخيير عقليا؛ من أن الوجوب يتعلق بالجامع والعنوان ببركة الاطلاق البدلي؛ بحيث يكون المطلوب صرف الوجود، كما في قول المولى: «أكرم زيدا».

ما سيترتب على ما تقدم، هو أن المطلوب من المكلف سيكون هو الجامع، وأن المكلف إذا اختار أن يكرم زيدا باهداء كتاب له، فإن اختيار المكلف لهذه الحصة من الاكرام لن يكون موجبا للكشف عن تعلق الوجوب بها خاصة؛ أي: بصورة مباشرة وبالذات؛ وهذا واضح؛ فإن الوجوب بمبادئه متعلق بالطبيعي الجامع، والعنوان الكلي، والدليل على ذلك، هو أن المكلف لو كان قد أتى بحصة أخرى غير الهدية، لكان ممتثلا أيضا، ما يعني أن الإهداء بما هو إهداء ليس هو متعلق الامر، وإنما بما هو مصداق لمتعلق الأمر، وهو الجامع، والعنوان الكلي، والطبيعي، ما شئت فعبر.

وما يعنيه الكلام السابق أيضا: هو أن متعلق الامر نسبته إلى سائر الحصص على نحو واحد، وأن الوجوب لا يسري من الجامع إلى الحصة بمجرد تطبيق المكلف واختياره لهذه الحصة دون تلك، أو هذا الفرد دون ذاك، أو هذا العدل دون ذاك.

كل ما سبق، إنما هو من أجل أن استقرار الوجوب على متعلقه وتركزه فيه، إنما هو بالجعل والتشريع، والمفروض أن الجعل قد انصب

على الطبيعي الجامع الملحوظ بنحو صرف الوجود؛ بحيث يكفي في امتثاله إيجاد فرد واحد من أفراد الطبيعة كما تقدم.

نعم، لو كان المولى قد أمر بالطبيعي على نحو الاطلاق الشمولي، أو العموم، ومطلق الوجود؛ بحيث كان الأمر يستدعي إيجاد جميع أفراد الطبيعة لا على نحو المركب الارتباطي، بل على نحو الانحلال، فقال مثلا: «أكرم زيدا بكلِّ أشكال الإكرام»، فإنَّ كلَّ شكل من أشكال الإكرام سيعتبر متعلَّقا للوجوب بصورة مباشرة، ولن يكون مجرد مصداق من مصاديق ما تعلق به الوجوب كما كان الأمر عليه في الاطلاق البدلي، فالوجوب هنا يتعدد؛ بحيث تنال كلُّ حصَّة وجوبا خاصا بها.

**محاولة إرجاع الوجوب التخييري العقلي إلى وجوبات مشروطة**

وكما رأينا سابقا وجود محاولة لإرجاع الوجوب التخييري الشرعي إلى وجوب واحد للجامع، وهو النظرية الأولى والتفسير الأول اللذين تقدَّما هناك، فإن هناك محاولة معاكسة في المقام، ممن يرى أن الوجوب التخييري وجوبان مشروطان؛ وهي محاولة إرجاع الوجوب المتعلق بالطبيعي الجامع على نحو صرف الوجود إلى وجوبات متعددة للحصص، نعم، كما قلنا هناك، كل وجوب هنا مشروط بعدم الاتيان بسائر الحصص.

وقد يعبَّر عن هذه المحاولة بأن الأوامر متعلقة بالأفراد لا بالطبائع.

وما أوردناه إشكالا هناك من ناحيتين، يرد هنا أيضا؛ من تعدد العقاب في حالة ترك جميع البدائل، ومن عدم تحقق الامتثال فيما لو فرضنا وقوعهما في الوقت نفسه، وهذان مما لا يقبل، فالصحيح في المقام، تعلق الأحكام بالطبيعة لا الأفراد، عندما يكون الأمر بالطبيعي على نحو

الاطلاق البدلي وصرف الوجود.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**التخيير والكفائية في الواجب**

الخطابُ الشرعيُّ المتكفّلُ للوجوبِ على نحوين:

أحدُهما: أن يبيَّنَ فيه وجوبُ عنوانٍ كلّيٍّ واحدٍ[(١)]، وتجري قرينةُ الحكمةِ لإثباتِ الإطلاق في الواجب، وأنّه إطلاقٌ بدليٌّ[(٢)]، كما إذا قال: «صلِّ»، فيكونُ الواجبُ طبيعيَّ الصلاةِ[(٣)]، ويكونُ مخيّراً بينَ أنْ يطبِّقَ هذا الطبيعيَّ على الصلاةِ في المسجدِ، أو على الصلاةِ في البيتِ. إلّا أنّ هذا التخييرَ ليس شرعيّاً، بل هو عقليٌّ؛ بمعنى: أنّ الخطابَ الشرعيَّ لم يتعرّضْ إلى هذا التخيير[(٤)]، ولم يذكرْ هذه البدائلَ مباشرةً[(٥)]، وإنّما يحكمُ العقلُ والعرفُ بالتخييرِ المذكور.[(٦)]

والنحوُ الآخرُ: أن يتعرّضَ الخطابُ الشرعيُّ مباشرةً للتخييرِ بين شيئين، فيأمرُ بهما على سبيلِ البدلِ؛ فيقولُ مثلًا: «صلِّ، أو أعتِقْ رقبةً»، ويُسمَّى التخييرُ حينئذٍ شرعيّاً، والوجوبُ بالوجوبِ التخييريّ.

---

(١)وهو ما يسمى بالجامع.

(٢)وهو ما يسمى بنحو صرف الوجود؛ بحيث يكفي امتثال فرد واحد من أفراد الطبيعة والجامع في إسقاط الوجوب، والخروج عن عهدته. وسيأتي آخر البحث أيضا بعض التوضيح لذلك.

(٣)وجامع الصلاة، وصرف وجود الصلاة.

(٤)مباشرة.

(٥)هذه الجملة تفسير للجملة السابقة مباشرة.

(٦)بعد أن كان الاطلاق بدليا، وقد تقدم في بحث الاطلاق تفصيل ذلك.

**التخيير الشرعي في الواجب**

ولا شكَّ في أنَّ الوجوبَ التخييريَ ثابتٌ في الشريعةِ في مواقعَ عديدةٍ، وله خصائصُ متّفقٌ عليها، منها:

أنّ المكلَّفَ يُعدُّ ممتثلًا بإتيانِ أحدِ الشيئين[١]أو الأشياء، ويعدُّ عاصياً إذا تركَ البدائلَ كلَّها، غيرَ أنَّها معصيةٌ واحدةٌ، ولها عقابٌ واحدٌ، وإذا أتَى بالشيئينِ معاً[٢]، فقدْ امتثلَ أيضاً.

وقد وقعَ البحثُ في تحليلِ حقيقةِ الوجوبِ التخييريِّ، فقيل: إنّ مرجعَه إلى التخييرِ العقليِّ؛ بمعنى: أنّه وجوبٌ واحدٌ متعلّقٌ بالجامعِ بينَ الشيئين[٣]تبعاً لقيامِ الملاكِ به[٤]، سواءٌ كان هذا الجامعُ عنواناً أصيلًا[٥]، أو عنواناً انتزاعيّاً؛ كعنوانِ أحدِهما[٦].

وقيل: إنّ مرجعَه إلى وجوبينِ مشروطينِ[٧]، بمعنى: أنّ كلًا من العِدلين واجبٌ[٨]وجوباً مشروطاً بتركِ الآخر. ومردُّ هذينِ الوجوبينِ إلى ملاكينِ وغرضينِ غيرِ قابلينِ للاستيفاء معاً. فمن أجلِ تعدُّدِ الملاكِ، وقيامِ ملاكٍ خاصٍّ بكلٍّ من العِدلينِ، تعدَّدَ الوجوبُ، ومن أجلِ عدم إمكانِ استيفاءِ الملاكينِ معاً، جُعِلَ الوجوبُ في كلٍّ منهما مشروطاً بتركِ الآخر.

---

(١)البديلين، العدلين، ما شئت فعبر.

(٢)في الزمن الواحد.

(٣)البَدَلين، أو بالبدائل لو كانت أكثر من اثنين.

(٤)فالملاك واحد تعلق بالجامع وبالطبيعي، وبالعنوان الكلي الواحد، ما شئت فعبر.

(٥)كالصلاة، والإكرام، والصوم، وغيرها من العناوين الأصلية غير المنتزعة.

(٦)أو: أحد البدائل.

(٧)في ما لو كان التخيير بين بدلين.

(٨)فعلي.

وقد لوحظَ على التفسيرِ الثاني، بأنّ لازمَه:

أوّلًا: تعدّدُ المعصيةِ والعقابِ في حالةِ تركِ العِدلينِ معاً، كما هو الحالُ في حالاتِ التزاحمِ بينَ واجبينِ لو تركَهما المكلّفُ معاً. [١]

وثانياً: عدمُ تحقّقِ الامتثال عندَ الإتيان بكلا الأمرينِ[٢]؛ إذْ لا يكونُ كلٌّ من الوجوبينِ حينئذٍ فعليّاً. [٣]

وكلا اللازمينِ معلومُ البطلان. [٤]

وتوجدُ ثمراتٌ تترتّبُ على تفسيرِ الوجوبِ التخييريِّ بهذا الوجهِ أو بذاك، وقد يُذكرُ منها جوازُ التقرُّبِ بأحدِ العِدلين بخصوصِه[٥]على التفسيرِ الثاني؛ لأنّه[٦]متعلّقٌ للأمرِ بعنوانه[٧]، وعدمُ جوازِ ذلك على التفسيرِ الأوّل؛ لأنّ الأمرَ متعلّقٌ بالجامعِ[٨]، فالتقرُّبُ ينبغي أنْ يكونَ بالجامعِ المحفوظِ في ضمنه[٩]كما هي الحالةُ في سائرِ مواردِ التخييرِ العقليِّ.

ثمّ إنّ العِدلينِ في مواردِ الوجوبِ التخييريِّ يجبْ أنْ يكونا متباينينِ؛

---

(١)كما ذكرنا ذلك في بحث الترتب المتقدم.

(٢)في لحظة زمانية واحدة.

(٣)لعدم كون أي منهما فعليا؛ بعد عدم تحقق شرط فعليته، وهو ترك امتثال البدل أو البدائل الأخرى.

(٤)لمخالفتهما لخصائص الوجوب التخييري المتفق عليها المتقدمة.

(٥)بإدخال خصوصياته الفردية في النية عند الامتثال، أي: لا بعنوان كونه مصداقا للجامع والطبيعي المأمور به.

(٦)العدل بخصوصه وبخصوصياته الفردية لا بعنوان كونه مصداقا للجامع.

(٧)الفردي.

(٨)على هذا التفسير، لا بالبدائل مباشرة.

(٩)في ضمن الفرد؛ إذ الفرد هو الجامع بالاضافة الى الصفات الفردية.

ولا يمكنُ أن يكونا من الأقل والأكثر؛ لأنّ الزائدَ حينئذٍ[١] ممّا يجوزُ تركُه بدونِ بديلٍ، ولا معنى لافتراضِه واجباً[٢]، فالتخييرُ بين الأقل والأكثر في الإيجابِ غيرُ معقول.

ويشابهُ ما تقدَّمَ الحديثُ عن الوجوبِ الكفائيِّ، وهل هو وجوبٌ موجّهٌ إلى جامع المكلَّفِ، أو وجوباتٌ متعدّدةٌ بعددِ أفرادِ المكلّفينَ، غيرَ أنّ الوجوبَ على كلِّ فردٍ مشروطٌ بتركِ الآخرين؟

**التخيير العقلي في الواجب**

حينما يأمرُ المولى بطبيعيِّ فعلٍ على نحوِ صرفِ الوجودِ والإطلاقِ البدليِّ، فيقولُ: «أكرمْ زيداً»، والإكرامُ[٣] له حصصٌ، فالتخييرُ بينَ الحصصِ عقليٌّ لا شرعيٌّ كما تقدّمَ. وإذا اختارَ المكلَّفُ أن يكرمَه بإهداءِ كتابٍ له، لا يكونُ اختيارُ المكلَّف لهذهِ الحصّةِ مِن الإكرام موجباً للكَشفِ عنْ تعلّقِ الوجوب بها خاصّةً، بل الوجوبُ بمبادئِه متعلِّقٌ بالطبيعيِّ الجامعِ، ولهذا، لو أتَى المكلَّفُ بحصّةٍ أخرى[٤]، لكانَ ممتثلًا أيضاً.

وبهذا، صحَّ أنْ يقالَ: إنّ تلكَ الحصّةَ ليستْ متعلّقاً للأمر، وإنّما هي مصداقٌ لمتعلّقِ الأمرِ، وإنّ متعلّقَ الأمرِ نسبتُه إلى سائرِ الحصصِ على نحوٍ واحدٍ، والوجوبُ لا يسري من الجامعِ إلى الحصّةِ بمجرّدِ تطبيقِ المكلَّفِ؛ لأنّ استقرارَ الوجوبِ على متعلّقِه[٥] إنّما هو بالجعلِ،

---

(١)حين كونهما من الأقل والأكثر.

(٢)في هذه الحالة، أي: حالة جواز تركه لا إلى بدل.

(٣)أي: وحين يكون الاكرام له حصص.

(٤)بدلا عن الحصة التي جاء بها.

(٥)وانصبابه عليه.

والمفروضُ أنّه قدْ جُعلَ على الطبيعيِّ الجامعِ الملحوظِ بنحوِ صرفِ الوجود.[١]

وخلافاً لذلك ما إذا أمرَ المولى بالطبيعيِّ على نحو الإطلاق الشموليِّ، أو العموم، ومطلقِ الوجودِ[٢]، فقال: «أكرمْ زيداً بكلِّ أشكال الإكرام»؛ فإنّ كلَّ شكلٍ منها يعتبرُ متعلّقاً للوجوب، وليس مجرّدَ مصداقٍ للمتعلّق[٣]. فالوجوبُ هنا يتعدّدُ وتنالُ كلُّ حصّةٍ وجوباً خاصّاً بها.

وكما رأينا سابقاً وجودَ محاولةٍ لإرجاعِ الوجوبِ التخييريِّ[٤]إلى وجوبٍ واحدٍ للجامعِ، فإنّ هناكَ محاولةً معاكسةً ممّنْ يرى أنّ الوجوبَ التخييريَّ وجوبانِ مشروطانِ، وهي: محاولةُ إرجاعِ الوجوبِ المتعلِّقِ بالطبيعيِّ الجامعِ على نحوِ صرفِ الوجودِ إلى وجوباتٍ متعدّدةٍ للحصصِ، مشروطٍ كلٌّ واحدٍ منها بعدمِ الإتيانِ بسائرِ الحصصِ، وقد يُعبَّرُ عن هذهِ المحاولةِ بأنّ الأوامرَ متعلّقةٌ بالأفرادِ لا بالطبائع.[٥]

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

ما الغرض من ذكر خصائص الوجوب التخييري المتفق عليها أول البحث عن التخيير الشرعي في الواجب؟

---

(١)لا على كل فرد فرد من أفراد الجامع.

(٢)بحيث لا يكفي في امتثال الأمر إيجاد فرد واحد من أفراد الطبيعة المأمور بها، بل لابد من إيجاد جميع أفرادها للخروج من العهدة.

(٣)كما كان الأمر عليه في الاطلاق البدلي، وبنحو صرف الوجود.

(٤)في التخيير الشرعي.

(٥)وما أوردناه على هذه النظرية والتفسير هناك، يرد هنا.

الغرض منه الإستعانة بها كثوابت لتشخيص حقيقة هذا الوجوب؛ وكشاهد على ذلك، رأينا أن المصنف استفاد من تلك الخصائص فأورد على التفسير الثاني من التفسيرين المذكورين للوجوب التخييري؛ فإن اللازمين المذكورين في مقام رد هذا التفسير، إنما كانا باطلين ـ حسب تعبير المصنّف ـ لأنهما يتصادمان مع ما اتُّفق عليه من خصائص الوجوب التخييري؛ فإنَّ اللازم الأولَ مخالفٌ للخصيصة الثانية من هذه الخصائص الثلاث، والثاني مخالف للخصيصة الثالثة منها، وما يلزم منه الباطل، فهو باطل.

**التطبيق الثاني**

ذكر المصنّف ﷺ آخر البحث، أنه لكي يتحقق التخيير، لابد أن يكون العدلان متباينين، ولا يمكن أن يكونا من الأقل والأكثر، إذا كان الأمر كذلك، فكيف ثبت ذلك في بعض الموارد، كالموارد التالية:

١ـ قال السيّد الإمام في تحرير الوسيلة: «يتخير في ما عدا الركعتين الأوليين من الفريضة بين الذكر والفاتحة»[1].

أليست الفاتحة أكثر بالنسبة الى الذكر؟

٢ـ قال السيد الخوئي في المسائل المنتخبة: «يتخير المسافر بين القصر والتمام في مواضع أربعة: مكة المعظمة. . . »[2].

أليس الإتمام أكثر بالنسبة الى القصر؟

٣ـ قال في اللمعة في مقام ذكر ما يجب من التسبيحات في الثالثة

---

(١)تحرير الوسيلة، ج١، ص ١٥٢.

(٢)المسائل المنتخبة، ص١٦١.

والرابعة: «أو التسبيح أربعا، أو تسعا، أو عشرا»[(١)].

أليس هذا تخييرا بين الأقل والأكثر؟

المطلوب: إجراء تحقيق في هذا المجال؛ لبيان مخرج لمثل هذه الموارد.

**التطبيق الثالث**

مما يترتب على ما ذكرناه من الفرق بين الإطلاق البدلي من جهة والإطلاق الشمولي والعموم من جهة أخرى، ما يلي:

١ـ لو نذر المكلف أنه متى ما امتثل الأمر المتوجه له من قبله تعالى، فإنه يصوم يوما، فجاء بحصة من حصص الواجب الثابت بالإطلاق البدلي بخصوصياتها ومميزاتها، فإنه لا يجب عليه الصيام، بخلاف ما لو أتى بفرد من أفراد الإطلاق الشمولي، أو العموم.

٢ـ لو جاء المكلف بفرد من أفراد المطلق البدلي، فإنه يُعدُّ ممتثلا؛ لأن المطلوب هو الطبيعي، وهو يتحقق بأيٍّ فرد من أفراده، بخلافه في المطلق والعام الشمولي؛ فإنَّه لا يعدُّ ممتثلا إلا بالإتيان بكل الحصص؛ لانحلال الأمر والوجوب إلى وجوبات متعددة.

٣ـ لو أتى المكلف بالفرد الأول من أفراد المطلق البدلي، ثم جاء بالثاني بعده، فإنه لا يستحق الثواب على الثاني؛ لعدم الأمر به؛ فإن المطلوب هو صرف الوجود، الذي يتحقق بالفرد الأول، فيسقط الأمر بالإمتثال، بخلافه في المطلق الشمولي والعام؛ فإنه لو جاء بالفرد الأول، ثم بالثاني، فإنه يستحق الثواب عليه أيضاً؛ لوجود الأمر به أيضاً؛ لانحلال

---

(١)الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج١، ص ٧٦.

الوجوب إلى وجوبات متعددة.

**التطبيق الرابع**

قال المحقق الخوئي  في كتاب الصلاة: «... من أن مرجع التخيير بين القصر والتمام إلى إلغاء كل من الخصوصيتين، وإيجاب القدر الجامع بينهما، وأن له أن يسلم على ركعتين، أو أن يسلم على الأربع، فمتعلق الوجوب ليس إلا الجامع بين بشرط شيء وبشرط لا، وكل من خصوصيتي القصر والتمام خارجتان عن حريم الأمر، كما هو الشأن في كل واجب تخييري، من غير فرق بين التخيير العقلي والشرعي. فالواجب في التخيير بين الخصال إنما هو الجامع الانتزاعي، المنطبق على كل من الأطراف، فكلٌّ طرف مصداقٌ لما هو الواجب، لا أنه بخصوصه متعلَّق للوجوب ولو تخييرا، وواضح: أن اختيار المكلف أحد الأطراف لا يوجب اتصافه بالوجوب، وتعلق الأمر به بالخصوص، بل الواقع باق على حاله، ولا يتغير، ولا ينقلب عما هو عليه بسبب الأخذ والاختيار، بل هو قبل الأخذ وبعده على حدٍّ سواء».[1]

تأمل العبارة، وحاول أن تصل إلى المعلومات التالية:

١ـ الجواب عن السؤال الذي طرحناه في التطبيق الثاني من التطبيقات والنكات المنهجية في البحث.

٢ـ التشابه بين حقيقة الوجوب التخييري الشرعي والعقلي.

٣ـ الشبه بين ما يذهب إليه السيد الخوئي والمصنّف في حقيقة التخيير العقلي.

---

(١)كتاب الصلاة (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الفقهية)، ج٦، ص ٢٥٧ـ٢٥٨.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تكلّمنا في هذا البحث على حقيقة التخييرين: العقلي والشرعي للواجب، وعلى حقيقة الواجب الكفائي، بعد أن عرّفنا كلا من التخييرين، وأن الشرعي هو: تعرض الخطاب الشرعي مباشرة للتخيير، بعكس العقلي؛ فإنه يثبت بالاطلاق البدلي وصرف الوجوب.

٢ـ ثم تعرّضنا إلى خصائص الوجوب التخييري الشرعي الثلاث المتفق عليها، من صدق الإمتثال بأحد البدائل، وأن المكلف لا يعد عاصيا إلا بتركها جميعا، وأنها معصية واحدة، وإنه لا ضير بالإتيان بكل البدائل في لحظة زمانية واحدة؛ إذ يصدق الإمتثال حينئذ.

٣ـ ثم انتقلنا بعد ذلك إلى تفسيرين لحقيقة التخيير الشرعي، كان يذهب أوّلهما إلى إرجاع هذا التخيير إلى العقلي؛ فهناك وجوب واحد متعلق بالجامع، وذهب التفسير الثاني إلى إرجاعه إلى وجوبات بعدد البدائل، مشروط كل منها بترك الأخرى.

٤ـ وبعد ذلك تعرّضنا لما يمكن أن يورد على التفسير الثاني، من تعدد المعصية في حالة ترك العدلين؛ بتحقق شرط كل منهما، ومن عدم تحقق الإمتثال بأكثر من الواحد في اللحظة الواحدة؛ لعدم تحقق شرط كل واحد منها، وعدم فعليته، وكلا هذين اللازمين باطل، فيبطل التفسير الثاني لأجلهما.

٥ـ ثم انتقلنا بعد ذلك إلى الثمرة المترتبة على كل من التفسيرين، إذ بناء على الأول لا يجوز التقرب بأحد العدلين مع أخذ خصوصياته الفردية في النية، أي: بقصده بالذات، لا لكونه مصداقا للجامع الواجب، بعكسه على الثاني.

٦ـ ثم في آخر البحث ذكرنا معلومتين:

الأولى: وجوب التباين بين العدلين لتحقيق التخيير، فالتخيير بين الأقل والأكثر في الإيجاب غير صحيح.

الثانية: إن ما ذكرناه في الوجوب التخييري يشابه ما نقوله في الوجوب الكفائي.

٧ـ وأما المحور الثاني للبحث، فقد تعرّضنا فيه إلى تحليل حقيقة الوجوب التخييري العقلي، فذكرنا تفسيرين له، كان أولهما متمثلا بإظهار الفرق بين الإطلاق البدلي من جهة، وكل من الإطلاق الشمولي والعموم من جهة أخرى، فذكرنا أول البحث حقيقة الإطلاق البدلي، وخصائصه، وأن ما يختاره المكلف من البدائل لا يكون موجبا للكشف عن تعلق الوجوب بما اختاره خاصة؛ إذ الوجوب لا يسري من الجامع إلى الحصة بمجرد تطبيق المكلف؛ بعد جعل الوجوب على الطبيعي الجامع.

٨ـ ثم انتقلنا إلى أن حقيقة الإطلاق الشمولي والعموم خلاف ذلك؛ فإن كل فرد من البدائل يعتبر متعلَّقا للوجوب، لا مجرد مصداق من مصاديقه.

٩ـ وأما آخر البحث، فقد ذكرنا فيه محاولة البعض تفسير التخيير العقلي بإرجاعه إلى وجوبات متعددة للحصص، مشروط كل منها بعدم الإتيان بسائر الحصص، وهو ما قد يعبر عنه بأن الأوامر متعلقة بالأفراد لا بالطبائع.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ ما هو التخيير العقلي؟ وما فرقه عن التخيير الشرعي؟

٢ـ أذكر التفسيرين المذكورين في حقيقة التخيير الشرعي، مع بيان الفرق بينهما.

٣ـ ما هي الخصائص المتفق عليها للتخيير الشرعي؟

٤ـ ما الذي لوحظ على تفسير الوجوب التخييري الشرعي، بانه مجموعة من الوجوبات المشروط كل واحد منها بعدم الاتيان بغيره؟

٥ـ أذكر بعض الثمرات المترتبة على الاختلاف في تفسير الوجوب التخييري الشرعي؟

٦ـ لماذا يعتبر في العدلين في موارد الوجوب التخييري الشرعي أن يكونا متباينين؟

٧ـ ما المقصود بقول المصنّف: «ويشابه ما تقدم الحديث عن الوجوب الكفائي»؟

٨ـ ما المقصود بأن المولى يأمر أحيانا بطبيعي فعل على نحو صرف الوجود؟

٩ـ ما الفرق بين الإطلاق البدلي من ناحية، وكل من الإطلاق الشمولي والعموم من ناحية أخرى، من جهة تعلق الوجوب بالحصة المختارة؟ وما وجه ذلك؟

١٠ـ أذكر بعض التفسيرات التي ذكرت للوجوب التخييري العقلي، مع ذكر المثال.

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ ما هو محل الكلام في هذا البحث؟

٢ـ ما فائدة تقسيم التخيير إلى عقلي وشرعي؟

٣ـ ما الدليل على ما ذكره المصنّف من خصائص الوجوب التخييري

الشرعي؟

٤ـ ما الفرق بين التفسيرين المذكورين للوجوب التخييري من حيث:

أـ الملاك ب ـ متعلَّق الملاك

٥ـ ما الدليل على قوله ﷺ في مقام التعليق على ما لوحظ على التفسير الثاني «وكلا اللازمين باطل»؟

٦ـ قارن بين المراحل التي مر بها البحث السابق ـ التخيير الشرعي ـ والتي مر بها هذا البحث ـ التخيير العقلي ـ هل تجد فارقا؟ ما هو؟ وما المنهج الأفضل من هذين المنهجين؟

٧ـ ما غرض المصنّف من ذكر الفرق بين الإطلاق البدلي من جهة، والإطلاق الشمولي والعموم من جهة أخرى؟

٨ـ ما الدليل على ما ذكره البعض على أن الأوامر متعلقة بالأفراد لا بالطبائع؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الثالثة للمصنّف.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٦، ص٢١٣.

٣ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٢، ص ٤٠٧.

٤ـ محاضرات في أصول الفقه، ج٤، ص ٢٦.

٥ـ المسائل المنتخبة، للسيد الخوئي، ص١٦١.

٦ـ تحرير الوسيلة، للسيد الإمام الخميني، ج١، ص ١٥٢.

٧ـ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج١، ص٧٦.

## البحث رقم (١٠٠)

## إمتناعُ إجتماع الأَمر والنهي

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «إمتناعُ إجتماع الأمر والنهي» ص٢٣٠.

إلى قوله: «الوجوبُ الغيريُّ لمقدّمات الواجب» ص٢٣٣.

**ثانيا: المدخل**

بعد أن انتهينا من بيان حقيقة التخيير العقلي في البحث السابق، نتناول اليوم بحثا يتعلق به، ويتأثر بما نختار في حقيقته؛ وهو من القضايا العقلية التركيبية؛ إذ يبحث فيها عن إمكان القضية واستحالتها؛ إذ لا شك في التنافي والتضاد بين الأحكام التكليفية الواقعية كما تقدم، وهذا التنافي إنما يتحقق إذا كان المتعلَّق واحدا؛ فوجوب الصلاة ينافي حرمتها، ولا ينافي حرمة النظر إلى الأجنبية؛ لأن الصلاة والنظر أمران متغايران وإن كانا قد يوجدان في وقت واحد، فلا محذور في أن يكون أحدهما حراما والآخر واجبا.

وهناك حالتان يقع البحث في أنهما هل تلحقان بفرض وحدة المتعلق أو تعدده:

الحالة الأولى: إذا كان الوجوب متعلقا بالطبيعي على نحو الإطلاق البدلي، والحرمة متعلقة بحصة من حصص ذلك الطبيعي، فهل يمكن إجتماع هكذا أمر ونهي، أم لا؟

وسنذكر أول هذا البحث ما ذكره البعض من استحالة هكذا إجتماع؛ لوحدة المتعلق، ثم ما ذكره البعض من الإمكان؛ لاختلاف المتعلق بين الطبيعي في الوجوب، والحصة في النهي مثلا، ثم سنذكر بعد هذا مقتضى التحقيق في هذا الرأي الأخير، لنرى أنه يختلف باختلاف ما

نتبناه من نظرية في حقيقة التخيير العقلي الذي مر علينا في بحث سابق.

الحالة الثانية: أن لا يكون النهي المتعلق بالحصة متعلقا بها بنفس العنوان الذي تعلق به الأمر، بل بعنوان آخر؛ كما في: «صلّ» و: «لا تغصب». فقد يقال بأن ذلك يكفي في رفع المنع عن اجتماع الأمر والنهي؛ لاختلاف المتعلَّق، وقد يقال بعدم كفاية ذلك؛ وهو ما سنرى تفصيله في البحث بعونه تعالى.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

تقدم في الكلام عن الأحكام التكليفية الواقعية أنها متنافية متضادة في ما بينها؛ من جهة التضاد والتنافي بينها في عالم المبادئ.

إلا أن هذا التنافي والتضاد بين هذه الاحكام الواقعية إنما يتحقق إذا كان المتعلَّق في الحكمين واحدا؛ فمثلا: وجوب الصلاة ينافي حرمتها مع اجتماع الجهة والزمان طبعا، ولا ينافي حرمة النظر إلى الأجنبية؛ لأن الصلاة والنظر أمران متغايران، وإن كانا قد يوجدان في وقت واحد، وفى موقف واحد، كنظر المصلي إلى الأجنبية حال صلاته، فلا محذور في أن يكون أحدهما حراما، والاخر واجبا.

**حالتان يقع البحث في أنهما هل تلحقان بفرض وحدة المتعلق، أو بتعدده**

ما تقدم من التنافي والتضاد بين الأحكام التكليفية الواقعية ممّا لا شك فيه بين جميع الأصوليين، القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، كما تقدم بالتفصيل في توجيه ذلك التضاد.

ولكن، هناك حالتان يقع البحث في أنهما هل تلحقان بفرض وحدة المتعلق، فيحكم باستحالة الاجتماع، أو تعدده، فيحكم بعدم الاستحالة؟

**الحالة الأولى: تعلق الوجوب بصرف الوجود والحرمة بحصة من الطبيعي**

فيما إذا كان الوجوب متعلقا بالطبيعي على نحو صرف الوجود والاطلاق البدلي (وهو ما تقدم توضيحه في توجيه التخيير العقلي في الوجوب)، وكانت الحرمة متعلقة بحصة من حصص ذلك الطبيعي، وفرد من أفراده.

ومثال هذه الحالة: «صلِّ» من جهة؛ حيث التعلق بطبيعي الصلاة على نحو صرف الوجود والاطلاق البدلي، و: «لا تصلِّ في الحمام» من الجهة الثانية؛ حيث تعلقت الحرمة بحصة من حصص ذلك الطبيعي (وهي الصلاة في الحمام)، مثلا، فإن الحصة والطبيعي باعتبار وحدتهما الذاتية، أي: الصلاة بمفهومها الكلي، قد يقال: إن المتعلق في الاثنين واحد، فتتحقق شروط التنافي والتضاد بين الأحكام التكليفية الواقعية، فيستحيل أن يتعلق الوجوب بالطبيعي، والحرمة بالحصة.

ومن ناحية أخرى، باعتبار تغاير الطبيعي والحصة بالإطلاق والتقييد، أي: من هذه الجهة، فالأمر متعلق بالطبيعي، والنهي متعلق بالحصة، قد يقال بأنه لا محذور في وجوب الطبيعي وحرمة الحصة.

**التحقيق في هذه الحالة الأولى**

وتشخيص الموقف من هذه الحالة الأولى؛ من حيث القول بالامتناع فيها أو عدم الامتناع، يتوقف على ما نبني عليه بالنسبة الى حقيقة الواجب التخييري العقلي الذي تقدم في البحث المتقدم.

وإليك التفصيل:

تقدم ان وجوب الطبيعي على نحو الاطلاق البدلي وصرف الوجود، يستدعي التخيير العقلي في مقام الامتثال بين حصص الطبيعي وأفراده

ومصاديقه، ولكن، ما هو الموقف من حقيقة هذا الوجوب؟ ستختلف النتيجة بناء على ما نختاره في المقام:

**١. بناء على أن حقيقة التخيير العقلي وجوبات مشروطة للحصص**

لو بنينا على أن الوجوب في ما نحن فيه مرده إلى وجوبات مشروطة للحصص، مشروط كل منها بعدم الاتيان بالحصص الأخرى، كما تقدم بالتفصيل، فمعنى ذلك: إن الصلاة في الحمام باعتبارها حصة من حصص الطبيعي ومصداقا من مصاديقه، ستكون متعلقا مباشرا لوجوب خاص وإن كان مشروطا كما تقدم.

هذا من ناحية الطبيعي، فلو كان الفرض تعلق الحرمة بهذه الحصة أيضا نفسها؛ كما في قوله: «لا تصل في الحمام»، لزم اجتماع الحكمين المتنافيين على متعلق واحد، فلابد من القول بالاستحالة في هذه الحالة الأولى.

**٢. بناء على أن حقيقة التخيير العقلي وجوب واحد متعلق بالجامع**

وأما إذا أنكرنا المبنى المتقدم، وقلنا بأن التخيير العقلي حقيقته ما تقدم في البحث السابق؛ من أنه وجوب متعلق بالجامع، فسيكون أمامنا صورتان، يختلف الموقف على ما نختاره مبنى منهما:

**الأولى: سراية الوجوب الى الحصة التي يختارها المكلف**

فالوجوب متعلق بالجامع، إلا أنه لا يقف على هذا الجامع، وإنما يسري إلى الفرد الذي يختاره المكلف، أو لا يسري إليه الوجوب ولكن تسري إليه مبادئ الحكم بالوجوب، من الحب والإرادة؛ فإذا وقع هذا الفرد وهذه الحصة باختيارها من قبل المكلف، فإنها تقع محبوبة للمولى فعلا.

وعلى هذا المبنى، نقول بالاستحالة أيضا؛ إذ لا يمكن افتراض تعلق الحرمة بالحصة؛ إذ لو اختار المكلف الصلاة في الحمام امتثالا للوجوب؛ فسيقع التنافي والتضاد بين المبادئ إن قلنا بسراية الوجوب الى الحصة من الجامع وعدم وقوفه عليه.

وكذا لو قلنا بأن الوجوب نفسه لا يسري، ولكن مبادئ هذا الوجوب تسري؛ لوضوح أن أساس التنافي والتضاد موجود في الحصة؛ فهي ذات مصلحة ومحبوبة بما هي فرد من أفراد الواجب، وهي بنفسها ذات مفسدة ومبغوضة بما هي الحصة المنهي عن إيقاعها، وهذا غير ممكن.

**الثانية: عدم سراية الوجوب الى الحصة التي يختارها المكلف**

وأما الصورة الثانية، فهي أن نقول بأن الوجوب وجوبٌ واحد متعلق بالجامع، ولا يسري إلى الحصص، وأن الحصة التي تقع خارجا من حصص الوجوب (وهي الصلاة في الحمام)، لا تكون متعلَّقا للوجوب، ولا لمبادئه، وإنما هي مصداق من مصاديق الواجب والمحبوب (وهو الجامع، أي: الصلاة)، وليست هي الواجب أو المحبوب.

وبناء على هذه الصورة، لن يكون هناك محذور في أن يتعلق الأمر بالجامع على نحو صرف الوجود والاطلاق البدلي (وهو الصلاة)، كما هو محل الكلام، ويتعلق النهي بحصة منه (وهي الصلاة في الحمام)؛ إذ تعدد الجهة في المقام، فلم يجتمع الأمر والنهي على متعلق واحد.

**الحالة الثانية: تعلق النهي بالحصة بعنوان، وتعلق الامر بها بعنوان آخر**

رأينا أن الموقف من القول بالامكان والاجتماع في ما نحن فيه يعتمد على ما نختاره مبنى في قضية حقيقة التخيير العقلي، عندما يتعلق الأمر بالطبيعة على نحو صرف الوجود.

إلا أننا لم نحدد الموقف النهائي من ذلك البحث هناك، إكتفينا بعرض للموقف النهائي بناء على ما طرحناه من مباني هناك، وزدنا على ذلك بعض الشيء، كما لربما انتبهت إليه.

ولو تجاوزنا هذا البحث، وافترضنا الاستحالة، فبالإمكان أن نُدخل عنصرا جديدا في المعادلة، لنرى أن الاستحالة هل ترتفع بذلك أم لا، فنحن حتى الان كنا نفترض أن الامر والنهي يتعلقان بعنوان واحد (وهو الصلاة)، غير أن الامر متعلق بالطبيعي (الصلاة)، والنهي متعلق بالحصة (الصلاة في الحمام)، والان نفترض الحالة الثانية.

والحالة الثانية، نفترض فيها أن لا يكون النهي المتعلق بالحصة متعلقا بها بنفس العنوان الذي تعلق به الأمر (وهو الصلاة في المثال)، بل بعنوان آخر، كما في: «صلِّ»، و: «لا تغصب». فإذا صلى في مكان مغصوب، كان ما وقع منه باعتباره صلاةً مصداقاً للواجب، وباعتباره غصباً حراماً، أي: أن له عنوانين، والأمر متعلق بأحدهما (الصلاة)، والنهي بالاخر (الغصب)، فهل يكفي تغاير العنوانين في إمكان التوفيق بين الامر بالصلاة والنهي عن الغصب، وتصادقهما على الصلاة في المغصوب، أو لا؟

**قد يقال بكفاية تعدد العناوين لرفع الحكم بالامتناع**

قد يقال بأن تعدد العنوان في ما نحن فيه يكفي لرفع التنافي والتضاد بين الأحكام، وللحكم بعدم الامتناع؛ إذ تقدم أن شرط الامتناع اتحاد المتعلق، وهذا الشرط غير متحقق في ما نحن فيه؛ فإن الاحكام تتعلق بالعناوين لا بالاشياء الخارجية مباشرة، وبحسب العناوين، يكون متعلق الامر مغايرا لمتعلق النهي.

فإن قلت: ولكن الشيء الخارجي الذي تصادق عليه العنوانان واحد،

وإن كان له أكثر من عنوان، فهو صلاة من جهة، وهو غصب من جهة ثانية، ولكنه يبقى خارجا عمل واحد ذو عنوانين، فالمتعلق واحد هو هذا الواقع في الخارج بعنوانين، فيمتنع الاجتماع.

قلنا:

١ـ لو سلمنا ما تقولون، وأن الذي وقع في الخارج شيء واحد كما تقولون، فإن ذلك لا يعني اتحاد الحكمين في المتعلق؛ إذ الأحكام لا تتعلق بهذا الذي وقع في الخارج مباشرة ليكون هو المتعلق المتحد للحكمين، فيمتنع الاجتماع، وإنما تتعلق الأحكام بالعناوين، والعناوين هنا مختلفة، فلا محذور في اجتماع الأمر والنهي على الشيء الواحد خارجا بتوسط عنوانين.

٢ـ بل هناك من يذهب إلى أن تعدد العنوان يكشف عن تعدد الشيء الخارجي أيضا؛ فكما أن الغصب غير الصلاة عنوانا، كذلك هو غيرها مصداقا وفي الخارج، وإن كان المصداقان متشابكين وغير متميِّزين خارجا، فيكون الحكم بجواز الاجتماع في ما نحن فيه لو صح هذا المذهب أوضح.

**قد يقال بعدم كفاية تعدد العناوين لرفع الحكم بالامتناع**

وقد يقال بأن تعدد العنوان لا يكفي في تحقيق تعدد المتعلق؛ فإن الأحكام لا تتعلق بالعناوين بصرف النظر عن أي شيء ولحاظ آخر، وإنما تتعلق بها بما هي مرآة للخارج، وكاشفة عنه، وبما هي عناوين فانية في الخارج، أي: في المصاديق، فالمولى يحب العنوان لا لكونه صورة للصلاة الخارجية، وإنما هو مجرد وسيلة للتعبير عن الخارج، والمطلوب والمحبوب بالذات الصلاة الخارجية لا عنوانها وصورتها في

الذهن، أي: لا بما أن العناوين والجامع مفاهيم مستقلة في الذهن، وبما هي مجرد صور للأشياء الخارجية، وعلى هذا، فالمطلوب هو المصداق الذي يقع في الخارج، وما تعلق به الملاك والحب هو هذا المصداق الخارجي، وهذا المصداق الخارجي ـ على هذا ـ هو نفسه صلاة، وهو نفسه غصب، فالمتعلق واحد، فيتحقق التنافي والتضاد، فلابد من الحكم بالاستحالة، وعدم فائدة تعدد العناوين.

الذي يعنيه الكلام المتقدم: هو أنه لكي يرتفع التنافي بين الامر والنهي، لابد أن يتعدد الخارج، وأما مسألة تعدد العناوين، فإنها لا تنفع لتحقيق ذلك، ولا يمكن أن نبرهن على تعدد الخارج عن طريق تعدد العنوان؛ فإن العناوين المتعددة قد تُنتزع عن شيء واحد في الخارج.

**ثمرة هذا البحث**

وثمرة هذا البحث واضحة؛ فإنه على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، يقع التعارض حتما بين دليل الأمر ودليل النهي؛ إذ الأخذ بإطلاق الدليلين معا، يستلزم اجتماع الامر والنهي، وهو مستحيل بحسب الفرض، ويجب أن يعالج هذا التعارض بين الدليلين وفقا للقواعد العامة للتعارض.

هذا بناء على الاستحالة، وخلافا لذلك إذا قلنا بجواز الاجتماع، بمعنى: أن نقول في الحالتين الأولى والثانية بالجواز، فإنا نأخذ حينئذ بإطلاق الدليلين معا بدون محذور.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**إمتناع اجتماع الأمر والنهي**

لاشكَّ في التنافي والتضادِّ بينَ الأحكامِ التكليفيّةِ الواقعيّةِ كما تقدّمَ،

وهذا التنافي إنّما يتحقّقُ إذا كانَ المتعلّقُ واحداً؛ فوجوبُ الصلاةِ ينافي حرمتَها[١]، ولا ينافي حرمةَ النظرِ إلى الأجنبيةِ؛ لأنّ الصلاةَ والنظرَ أمرانِ متغايرانِ، وإنْ كانا قد يوجدانِ في وقتٍ واحدٍ، وفي موقفٍ واحدٍ[٢]، فلا محذورَ في أنْ يكونَ أحدُهما حراماً والآخرُ واجباً.[٣]

وهناكَ حالتانِ يقعُ البحثُ في أنّهما هلْ تلحقانِ بفرضِ وحدةِ المتعلّق أو تعدّدِه:

الحالَةُ الأولى: فيما إذا كانَ الوجوبُ متعلّقاً بالطبيعيِّ على نحوِ صرفِ الوجودِ والإطلاقِ البدليِّ[٤]، والحرمةُ متعلّقةٌ بحصّةٍ منْ حصصِ ذلكَ الطبيعيِّ، كما في: «صلِّ»[٥]و: «لا تصلِّ في الحمّام»[٦]مثلًا؛ فانَّ الحصّةَ والطبيعيَّ باعتبارِ وحدتِهما الذاتيّةِ، قد يقالُ: إنّ المتعلّقَ واحدٌ، فيستحيلُ أن يتعلّقَ الوجوبُ بالطبيعيِّ والحرمةُ بالحصّةِ، وباعتبارِ تغايرِهما بالإطلاقِ والتقييدِ، قدْ يقالُ: بأنّه لا محذورَ في وجوبِ الطبيعيِّ وحرمةِ الحصّةِ.

والتحقيقُ: أنّ وجوبَ الطبيعيِّ يستدعي التخييرَ العقليَّ في مقامِ الامتثالِ بينَ حصصِه وأفرادِه.

فإنْ قلنا: بأنّ هذا الوجوبَ مردُّه إلى وجوباتٍ مشروطةٍ للحصصِ،

---

(١)أي: الصلان نفسها، فالمتعلق واحد.

(٢)فلا يتحقق شرط التنافي والتضاد. حتى لو نظر الى الأجنبية حال الصلاة.

(٣)في الوقت نفسه.

(٤)وليس بالاطلاق الشمولي أو العموم ومطلق الوجود.

(٥)مثال لتعلق الأمر بالطبيعي، العنوان، الجامع، الكلي، ما شئت فعبر.

(٦)مثال للحصة، والفرد، والمصداق، ما شئت فعبر.

فالصلاةُ في الحمّامِ إذاً باعتبارها حصّةً مِن الطبيعيِّ، متعلَّقٌ لوجوبٍ خاصٍّ مشروطٍ، فلو تعلّقتْ بها الحرمةُ أيضاً[(١)]، لزمَ اجتماعُ الحكمينِ المتنافيينِ على متعلّقٍ واحد[(٢)].

وإن أنكرْنا إرجاعَ وجوبِ الطبيعيِّ إلى وجوباتٍ مشروطةٍ[(٣)]، ولكنْ، قلنا: إنّ الحصّةَ التي يختارُها المكلَّفُ في مقامِ امتثالِه يسري إليها الوجوبُ، أو على الأقلِّ تسري إليها مبادئُ الوجوبِ؛ مِن الحبِّ، والإرادةِ، وتقعُ على صفةِ المحبوبيّةِ الفعليّةِ، فأيضاً لا يمكنُ أن نفترضَ حينئذٍ تعلّقَ الحرمةِ بالحصّةِ؛ إذ في حالةِ إيقاعِها في الخارج، يلزمُ أنْ تكونَ محبوبةً ومبغوضةً في وقتٍ واحدٍ، وهو مستحيلٌ[(٤)].

وأمّا إذا قلْنا بأنّ الوجوبَ وجوبٌ واحدٌ متعلّقٌ بالجامعِ، ولا يسري إلى الحصصِ، وأنّ الحصّةَ التي تقعُ خارجاً منه لا تكونُ متعلّقاً للوجوب، ولا لمبادئِه، وإنّما هي مصداقٌ للواجب، وللمحبوب، وليستْ هي الواجبَ أو المحبوبَ، فلا محذورَ في أنْ يتعلّقَ الأمرُ بالجامعِ على نحوِ صرْفِ الوجودِ، ويتعلّقُ النهيُ بحصّةٍ منه[(٥)].

ثمّ إذا تجاوزْنا هذا البحثَ[(٦)]؛ وافترضْنا الاستحالةَ، فبالإمكانِ أنْ نُدخلَ عنصراً جديداً، لنرى أنّ الاستحالةَ هل ترتفعُ بذلكَ، أو لا. فنحن

---

(١)بقوله: «لا تصل في الحمام».

(٢)فنقول بالاستحالة في هذه الحالة.

(٣)وقلنا بأن الوجوب متعلق بالجامع.

(٤)إذ يتحقق أساس الحكم بالتنافي بين الأحكام، وهو اجتماع المبادئ المتضادة المتنافية على متعلق واحد.

(٥)كما هو المفروض في ما نحن فيه.

(٦)لأننا لم نعط الرأي النهائي فيه، بل اكتفينا بالافتراضات فقط.

ـ حتَّى الآنَ ـ كنّا نفترضُ أنّ الأمرَ والنهيَ يتعلّقانِ بعنوانٍ واحدٍ، وهو الصلاةُ، غير أنّ الأمرَ متعلّقٌ بالطبيعيِّ، والنهيَ متعلّقٌ بالحصّةِ، والآن نفترضَ الحالةَ الثانية.

الحالةُ الثانيةُ: أنْ لا يكونَ النهيُ المتعلّقُ بالحصّةِ متعلّقاً بها بنفسِ العنوانِ الذي تعلّقَ به الأمرُ (وهو الصلاةُ في المثال)، بل بعنوانٍ آخرَ؛ كما في: «صلِّ»، و:«لا تغصبْ». فإذا صلَّى في مكانٍ مغصوب، كان ما وقعَ منه باعتباره صلاةً، مصداقاً للواجب[١]، وباعتباره غصباً، حراماً، أي: أنّ له عنوانينِ، والأمرُ متعلّقٌ بأحدِهما والنهيُ بالآخر، فهل يكفي تغايرُ العنوانينِ في إمكانِ التوفيق بينَ الأمر بالصلاةِ والنهي عنْ الغصبِ، وتصادقِهما على الصلاةِ في المغصوبِ، أو لا؟

فقد يقالُ بأنّ ذلك يكفي[٢]، لأنّ الأحكامَ تتعلّقُ بالعناوينِ لا بالأشياءِ الخارجيّةِ مباشرةً، وبحسبِ العناوينِ يكونْ متعلّقُ الأمرُ مغايراً لمتعلّقَ النهيِ، وأمّا الشيءُ الخارجيُّ الذي تصادقَ عليه العنوانانِ، فهو وإنْ كانَ واحداً[٣]، ولكنّ الأحكامَ لا تتعلّقُ به مباشرةً، فلا محذورَ في اجتماع الأمرِ والنهيِ عليهِ بتوسّطِ عنوانين، بل هناكَ منْ يذهبُ إلى أنّ تعدّدَ العنوانِ يكشفُ عن تعدّدِ الشيءِ الخارجيِّ أيضاً؛ فكما أنّ الغصبَ غيرُ الصلاةِ عنواناً، كذلك غيرُها مصداقاً[٤]، وإنْ كانَ المصداقانِ متشابكينِ

---

(١)فهو واجب.

(٢)في رفع التنافي، والقول بالامكان.

(٣)في الخارج.

(٤)وخارجا.

وغيرَ متميّزينِ خارجاً، فيكونُ الجوازُ ـ لو صحَّ هذا ـ أوضحَ[(١)].

وقد يقالُ بأنّ تعدّدَ العنوانِ لا يكفي؛ لأنّ العناوينَ إنّما تتعلّقُ بها الأحكامُ باعتبارها مرآةً للخارجِ[(٢)]، لا بما هي مفاهيمُ مستقلّةٌ في الذهن، فلكيْ يرتفعَ التنافي بين الأمرِ والنهيِ[(٣)]، لابدّ أنْ يتعدّدَ الخارجُ، ولا يمكنُ أن نبرهنَ على تعدُّدِه عن طريقِ تعدّدِ العنوانِ؛ لأنّ العناوينَ المتعدّدةَ قد تُنتزعُ عن شيءٍ واحدٍ في الخارج.

وثمرةُ هذا البحثِ واضحةٌ؛ فإنّه على القولِ بامتناعِ اجتماعِ الأمرِ والنهيِ، يقعُ التعارضُ حتماً بين دليلِ الأمرِ ودليلِ النهيِ؛ لأنّ الأخذَ بإطلاقِ الدليلينِ معاً، معناهُ: اجتماعُ الأمرِ والنهيِ، وهو مستحيلٌ بحسبِ الفرضِ، ويجبُ أنْ يعالجَ هذا التعارضُ بينَ الدليلينِ وفقاً للقواعدِ العامّةِ للتعارض.

وخلافاً لذلكَ إذا قلنا بالجواز؛ فإنّا نأخذُ حينئذٍ بإطلاقِ الدليلينِ معاً بدونِ محذور.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

بعد أن إنتهينا من هذا البحث، إتضح الآن الإرتباط الوثيق بين الأبحاث العقلية مع بعضها البعض، ومدى تأثير بعضها في البعض الآخر، فقد رأينا اليوم مدى تأثير ما نحن فيه من القول بإمكان الإجتماع أو

---

(١)إذ الخارج متعدد، ولا اتحاد في المتعلق بين الأمر والنهي.

(٢)ووسيلة للتعبير عن الخارج، فالمراد والمطلوب الخارج لا العنوان والصورة الذهنية.

(٣)على هذا.

عدمه في ما نختاره في تفسير التخيير العقلي.

كما اتضح أيضاً، أنه كان يلزم المصنّف أن يذكر في البحث السابق أن التفسير الأول من تفسيري التخيير العقلي، إنما هو قسم من قسمين للنظرية الأصلية، التي هي المقسم، والتي هي التفسير الأساسي الأول، كما أوضحناه في خلاصة البحث؛ إذ رأينا أن تفسير التخيير العقلي بإرجاعه إلى وجوب متعلق بالطبيعي والجامع، يمكن أن يكون فيه صورتان، فإما أن نقول بالسريان إلى الحصة، وهي الصورة الأولى، وإما أن نقول بعدم السريان، وهي الصورة الثانية، والذي ذكره المصنّف في البحث السابق، إنما هو الصورة الثانية ليس إلا، هذا إذا لم نقل بأن السريان أيضاً له صورتان، أولاهما: سريان الوجوب نفسه، والثانية: سريان مبادئه فقط ليس إلا. فراجع، ودقِّق.

**التطبيق الثاني**

قال السيد علي الطباطبائي في الرياض: «يكره الصلاة في الحمام».[1]

وقال السيّد الإمام: «المسألة ٢٠: تكره الصلاة في الحمام حتى المسلخ منه».[2]

وقال الشيخ محمد أمين زين الدين في (كلمة التقوى): «المسألة ٢٤٣: تُكره الصلاة في الحمام، حتى المسلخ منه، ولا كراهة في الصلاة على سطحه».[3]

وقال السيد الخوئي في منهاج الصالحين: «قد ذكروا أنه تكره الصلاة

---

(١)رياض المسائل، ج٣، ص ١١.

(٢)تحرير الوسيلة، ج١، ص ١٣٨.

(٣)كلمة التقوى، ج١، ص ٣٥٧.

في الحمام».[(١)]

لو تأملنا في هذه الفتاوى جيدا، لرأينا أنها محيِّرة للوهلة الأولى؛ وذلك أن في مسألتنا في هذا البحث، إما أن نقول بالامتناع، وإما أن نقول بعدم الامتناع، وعلى كلتا الحالتين، لا تصل النتيجة إلى الكراهة؛ إذ أن اختيار الإمتناع، يعني: أن الأمر والنهي قد اجتمعا على متعلق واحد، وهذا يعني: وقوع التعارض بينهما، وحينئذ، لابد من تقديم النهي؛ لأنه مقيد للمطلق؛ لتقدم القيد على الإطلاق، ومعنى هذا: أن الصلاة في الحمام منهيٌّ عنها، والنهي في العبادة مبطل لها كما مر علينا في الفقه والأصول، فكيف أفتى أعاظم فقهائنا بالكراهة؟!

كما أننا لو اخترنا إمكان الإجتماع، فمعنى ذلك أيضاً: عدم الكراهة؛ فإن الإجتماع معناه: العمل بكلا الدليلين، فتكون الصلاة جائزة صحيحة للأمر بها، ومحرمة من ناحية أخرى؛ لورود النهي عنها، فمن أين تأتي الكراهة؟

المطلوب: التأمل في هذا الكلام؛ لإيجاد مخرج للإفتاء بالكراهة، ويمكنك ـ لأجل ذلك ـ مراجعة المطولات، وإجراء بحث بمعاونة وإشراف الأستاذ الكريم.

**التطبيق الثالث**

قال السيّد الإمام في تحرير الوسيلة: «المقدمة الرابعة: في المكان: مسألة ١: كل مكان يجوز فيه الصلاة، إلا المغصوب عينا، أو منفعة».[(٢)]

وقال السيد الحكيم في مناسكه، في مقام ذكر ما يعتبر في رداء

---

(١)منهاج الصالحين، ج١، ص ٥٦٦.

(٢)تحرير الوسلة، ج١، ص ١٣٣.

الحاج، وإزاره: «ويعتبر فيهما أن يكونا مما تصحُّ الصلاةُ فيه للرجال، فلا يجوز. . . ولا في المغصوب».[1]

وقال الشيخ محمد أمين زين الدين في (كلمة التقوى): «لا يصح للمكلف أن يتوضأ في الآنية المغصوبة، إذا كان وضوؤه بنحو الإرتماس في الآنية، وإن كان الماء الموجود فيها مباحا».[2]

على ضوء ما ذكرنا في هذا البحث، يمكن توجيه هذه الفتاوى بعد الفراغ عن ثبوت كل من دليلي الأمر والنهي سندا ودلالة؛ بأن نذهب إلى أن اجتماع الأمر والنهي المطلقين غير ممكن، فيقع التعارض حينئذ بينهما، ونقدم جانب النهي لا الأمر؛ لأيّ سبب من الأسباب الواردة في باب التعارض، وأما إذا قدمنا الأمر، فإن اللازم حينئذ الإفتاء بالجواز والصحة بدون أيِّ محذور.

وكذا الحال في ما لو ذهبنا إلى إمكان الإجتماع؛ فإن الفتوى حينئذ هي الجواز والصحة بلا أي محذور أيضاً.

وبعد هذا، يبقى هناك سؤالٌ محيّر يحتاج إلى جواب، وهو: أن المشهور أفتى بصحة الصلاة في المغصوب مع عدم العلم بالغصبية:

قال في الروضة: «الرابع: المكان الذي يصلّى فيه، ويجب كونه غير مغصوب للمصلّي، ولو جاهلا بحكمه الشرعي أو الوضعي، لا بأصله».[3]

وقال الإمام الخميني ﵀ في (تحرير الوسيلة) ذيل ما ذكرناه عنه قبل

---

(١)مناسك الحج، للسيد الحكيم، ص ١٢٦ـ ١٢٧.

(٢)كلمة التقوى، ج١، المسألة ٣٦١.

(٣)الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ص٦٣ من الطبعة الحجرية.

قليل: «وإنما تبطل الصلاة في المغصوب إن كان عالما بالغصبية. . . ».[1]

فكيف ذهب المشهور إلى ما ذهب إليه؟

أجر بحثا حول ذلك بإشراف ومساعدة الأستاذ المحترم.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ إذا كان متعلق الأمر والنهي واحدا، فلا شك في عدم إمكان الإجتماع، كما لا شك في إمكان الإجتماع مع تعدد ذلك المتعلق.

٢ـ وهناك حالتان وقع البحث في أنهما هل تلحقان بفرض وحدة المتعلق أو تعدده.

٣ـ الحالة الأولى: ما إذا كان الوجوب متعلقا بالطبيعي على نحو صرف الوجود، وكانت الحرمة متعلقة بحصة من حصص ذلك الطبيعي.

٤ـ ذهب البعض إلى الاستحالة في هذه الحالة الأولى؛ بدعوى اتحاد المتعلق ذاتا، وبعض إلى عدمها؛ لتعدده بين الطبيعي والحصة.

٥ـ مقتضى التحقيق في هذا الوجه الأخير، أنه يختلف باختلاف المبنى المختار في حقيقة التخيير العقلي، فهنا ثلاث صور باختلاف النظريات المطروحة، وهي:

الأولى: نظرية إرجاع التخيير العقلي إلى وجوبات مشروطة للحصص، وعلى هذه النظرية يمتنع الإجتماع؛ لوحدة المتعلق.

الثانية: نظرية إن الواجب في حالات التخيير هو الطبيعي والجامع، وبناء على هذه النظرية توجد صورتان:

أولاهما: إن الوجوب يسري من الطبيعي والجامع إلى ما يختاره

(١)تحرير الوسلة، ج١، ص ١٣٣.

المكلف من الأفراد، أو على الأقل تسري إليه مبادئ هذا الوجوب؛ من الحب والإرادة، فيستحيل أيضاً الإجتماع في هذه الصورة؛ لإتحاد المتعلق.

ثانيتهما: إن الوجوب يقف عند الطبيعي، وهو التفسير الأول الذي ذكرناه في البحث السابق للتخيير العقلي، وعليه، فلا استحالة؛ لعدم اتحاد المتعلق.

٦ـ الحالة الثانية: ثم تناولنا مسألة ارتفاع استحالة اجتماع الأمر والنهي ـ لو افترضنا الاستحالة ـ في ما لو تعلق كل منهما بعنوان مختلف عمّا تعلق به الآخر، كما في: «صلّ» و: «لا تغصب»، وقد رأينا أن البعض اكتفى بذلك في رفع الاستحالة؛ بافتراض كون الأحكام متعلقة بالعناوين لا بالأشياء الخارجية، بل حتى لو كانت تتعلق بالأشياء الخارجية أيضاً؛ فإن تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون خارجا.

٧ـ وقد يقال بعدم الإكتفاء بذلك؛ فإن الأحكام وإن كانت تتعلق بالعناوين، إلا أنها تتعلق بها بما هي مرآة للخارج، فلابد وأن يثبت تعدد الخارج، ولا يكفي اختلاف العناوين في ذلك؛ بعد كون العناوين المتعددة قد تنتزع من شيء واحد في الخارج.

٨ـ وفي آخر البحث، ذكرنا الثمرة المترتبة على هذا البحث؛ فإنه بناء على الإمتناع، يقع التعارض بين دليلي الأمر والنهي، ولابد من علاج ذلك بتطبيق قواعد التعارض، وخلافا لذلك إذا قلنا بالجواز؛ فإنا نأخذ حينئذ بإطلاق الدليلين معا بدون محذور؛ فهو امتثال للأمر، ويستحق فاعله عليه الثواب بهذا الاعتبار، وهو يستحق عليه العقوبة؛ فإنه عمل محرم في الوقت ذاته.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ ما هو محل الكلام في هذا البحث؟ مثّل لما تقول.

٢ـ ما هي الحالة الأولى من الحالتين اللتين وقع البحث في أنهما هل تلحقان بفرض وحدة المتعلق بين الأمر والنهي أم لا؟ مثِّل لذلك.

٣ـ ذهب البعض إلى إمكان الإجتماع في الحالة الأولى محل الكلام، أذكر الدليل الذي استند إليه في ذلك.

٤ـ ما هو رأي المصنّف في ما ذكر دليلاً على إمكان الإجتماع؟

٥ـ ما الفرق بين الحالة الثانية والحالة الأولى المذكورتين في البحث؟

٦ـ ذهب البعض إلى كفاية التغاير العنواني في متعلقي الأمر والنهي في إمكان الإجتماع، أذكر دليلهم على ذلك، مع التمثيل.

٧ـ قد يقال بعدم كفاية تعدد العنوان في القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، وضِّح ذلك مع الدليل عليه.

٨ـ ما الثمرة المترتبة على هذا البحث؟

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ ما الوجه في طرح هذا البحث في قسم الدليل العقلي لا اللفظي، والحال أن المطروح في البحث هو امتناع أو عدم امتناع اجتماع: «صلّ» و: «لاتصلّ في الحمام»؟

٢ـ هل يأتي هذا البحث في ما لو كان الحرام هو الطبيعي والواجب قد تعلق بحصة من حصصه، أم لا؟ ما الدليل على ذلك؟

٣ـ ما العلاقة بين هذا البحث وما نختاره في حقيقة التخيير العقلي؟

٤ـ ألا توجد علاقة بين هذا البحث وحقيقة التخيير الشرعي؟ لماذا؟

٥ـ من أين نعلم بأن الأحكام تتعلق بالعناوين أم بالأشياء الخارجية مباشرة؟

٦ـ دقق في الثمرة التي ذكرها المصنّف آخر البحث، هل تشمل البحث في الحالة الأولى والثانية، أم أنها مختصة بالثانية، فتكون الأولى خالية عن ذكر ثمرتها؟ وضِّح ذلك.

٧ـ ما الذي تقتضيه قواعد التعارض بناء على القول بالإمتناع؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الثانية والثالثة للمصنّف.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٦، ص٣٢٥.

٣ـ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ص٦٣ من الطبعة الحجرية. رياض المسائل، ج٣، ص١١. تحرير الوسيلة، ج١، ص١٣٣، ١٣٨. كلمة التقوى، ج١، ص٣٥٧، المسألة ٣٦١. منهاج الصالحين، ج١، ص ٥٦٦. مناسك الحج، للسيد الحكيم، ص ١٢٦ـ١٢٧.

## البحث رقم (١٠١)
## الوجوبُ الغيريُّ لمقدِّمات الواجب

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «الوجوبُ الغيريُّ لمقدِّمات الواجب» ص٢٣٣.

إلى قوله: «إقتضاءُ وجوب الشّيء لحُرمة ضدّه» ص ٢٣٦.

**ثانيا: المدخل**

لا شك في أن المكلف مسؤول عقلاً عن توفير المقدمات العقلية والشرعية للواجب؛ إذ لا يمكنه الإمتثال بدون ذلك، ولكن وقع البحث في أن هذه المقدمات هل تتصف عقلاً بالوجوب الشرعي تبعا لوجوب ذيها، أم لا؟

ذهب البعض إلى ذلك، كما أنه قد يقال بالتفصيل، كما أن القائلين بالملازمة إتفقوا على بعض الخصوصيات للواجب الغيري، وهي أربعة، واختلفوا في واحدة، نذكر هذه الخصوصيات جميعا في بحثنا هذا، الذي سنذكر في آخره ما يقتضيه التحقيق في أصل الملازمة في عالم الارادة، وفي عالم الجعل والإيجاب، لنختم البحث بما يمكن تصويره من ثمرات لهذا البحث، على رغم ما ذهب إليه البعض من عدم ذلك.

وقد يعبر عن هذا البحث بتعبير الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته؛ فالبحث في الحقيقة ـ كما تقدم ـ إنما هو عن أن وجوب الشيء هل يستلزم وجوب مقدمته، أم لا؟

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

من اللازم ابتداء التنبيه على أن الملازمة المبحوث عنها في المقام، هي الملازمة بين الجعل الشرعي بوجوب ذي المقدمة، وبين جعل شرعي بوجوب المقدمة وجوباً غيرياً، بعد الفراغ عن لابدية الاتيان

بالمقدمة، وعن مسؤولية المكلف عن ايجادها عقلًا؛ نتيجة لتوقف الواجب وامتثال الوجوب عليها.

وإليك بعض التفصيل في المقام، ليتبين من خلاله المقصود بالوجوب المبحوث عنه في المقام:

تقدم البحث عن مسؤولية المكلف تجاه المقدمات المختلفة، وثبت أن المكلف مسؤول عقلًا عن تحصيل ما أسميناه بالمقدمات الوجودية، وهي التي يتوقف عليها إيجاد الواجب، وامتثال الوجوب.

ونبهنا هناك، على أن المسؤولية تجاه مقدمات الواجب وإيجاده إنما تنشأ من قبل نفس الوجوب المتعلق بذلك الواجب؛ وذلك بعد أن يصبح ذلك الوجوب فعلياً؛ بفعلية موضوعه، وتحقق جميع القيود المأخوذة فيه في الخارج، أي: بفعلية المقدمات الوجوبية؛ إذ عندما يصبح الوجوب فعلياً، فإنه سوف يدعو الى إيجاد تلك المقدمات، ويحرك نحو تحقيقها؛ تبعاً لتحريكه نحو إيجاد الواجب.

وعلى هذا، عندما يصبح وجوب الصلاة فعلياً بفعلية الزوال، فإنه سوف يحرّك نحو إيجاد الوضوء؛ باعتباره مقدمة للصلاة الواجبة؛ تبعاً لتحريكه نحو نفس الصلاة المقيَّدة بالوضوء، أي: نحو إيجاد التقيُّد كما عبرنا في تلك البحوث.

إذا، كما أنه لا شك في أن المكلف مسؤول عقلا عن توفير المقدمات الشرعية للواجب، فإنه لا شك في أنه مسؤول عقلا عن توفير المقدمات العقلية أيضا؛ إذ لا يمكنه الامتثال بدون ذلك.

إلا أن السؤال الذي يبرز هنا، هو أن المقدمات العقلية هل تتصف بالوجوب الشرعي تبعا لوجوب ذيها، بمعنى: أنه هل يترشح إليها في

نفس المولى إرادة من إرادته للواجب الأصيل، ووجوبٌ من إيجابه لذلك الواجب، أم لا؟

وعلى هذا، فليس المقصود من الوجوب الغيري لمقدمات الواجب هو المسؤولية المتقدمة تجاه مقدمات الواجب، بل المقصود شيء آخر، وهو الوجوب الشرعي المتعلق بالمقدمة؛ بحيث لو حكم العقل بالملازمة لأصبح عندنا وجوبان شرعيان، أحدهما متعلق بذي المقدمة، وآخر متعلق بالمقدمة ذاتها.

وقد وقع الكلام بين الأصوليين في مدى اتصاف المقدمة بالوجوب الشرعي نتيجة لتعلق الوجوب بذيها وعدم اتصافها بذلك، فمن ذهب إلى الأول قال بالوجوب الغيري، ومن ذهب إلى الثاني قال بعدم الوجوب الغيري لمقدمات الواجب بعد الفراغ عن مسؤولية المكلف تجاه تلك المقدمات.

**وقوع البحث في الوجوب الغيري في مرتبتين**

بعد أن تبين المقصود بالوجوب الغيري المبحوث عنه في المقام، وأنه الوجوب الشرعي المتعلق بالمقدمة نتيجة لتعلق الوجوب الشرعي بذي المقدمة، فإن تحقيق الحال في الملازمة في المقام، يقتضي منا التمييز بين مرحلتين من مراحل الحكم، وهما: مرحلة الملاك والارادة، ومرحلة الجعل والإعتبار. ولابد من البحث في الملازمة في هاتين المرتبتين.

هناك من ذهب إلى التلازم في المرتبتين، فذهب إلى أن إرادة شيء (مرتبة الملاك والارادة، مرتبة المبادئ)، والى أن إيجابه (مرحلة الجعل والاعتبار) يستلزمان إرادة مقدماته، وإيجابها، وتسمى الإرادة المترشحة

بالارادة الغيرية، والوجوب المترشح بالوجوب الغيري، في مقابل الإرادة النفسية، والوجوب النفسي، وهناك من أنكر ذلك.

وقد يقال بالتفصيل في القول بالتلازم في ما نحن فيه بين رتبة الارادة ورتبة الايجاب؛ فبالنسبة إلى الإرادة، وما تعبر عنه من حبٍّ، يقال بالملازمة، والترشُّح، فإن حبَّ الشيء يكون علَّة لحبِّ مقدمته، وبالنسبة إلى الايجاب والجعل يقال بعدم الملازمة.

**خصائصُ الوجوب الغيريِّ عند القائلين بالملازمة**

القائلون بالملازمة في المقام، يتفقون على جملة من خصائص للوجوب الغيري للمقدمة، وهي تعد في الوقت نفسه الفوارق بين هذا الوجوب والوجوب النفسي، وهي:

١ـ أن الوجوب الغيري لا يمكن أن يسبق الوجوب النفسي في الوجود والثبوت؛ وهذا قد اتضح مما تقدم؛ من أن الغيري لا تصل النوبة الى ولادته إلا بعد فعلية الحكم والوجوب النفسي، ما يعني: إنه في الحدوث معلولٌ للوجوب النفسي، فكيف يمكن أن يسبقه في الوجود.

لا يعني ما تقدم ـ طبعا ـ لزوم وجود وقت وزمن بين الوجوبين، وإنما المقصود الترتب الرتبي، فلابد أن يتحقق النفسي أولا ليتحقق الغيري، وإن كانت ولادة الفعلية والنفسية والغيرية في لحظة زمانية واحدة، كما في حركة المفتاح وفتح الباب.

٢ـ لا يمكن أن يتعلق الوجوب الغيري بقيود الوجوب (الفعلية)؛ لأن الوجوب النفسي ـ كما تقدم في الخاصية الأولى ـ لا يوجد إلا بعد افتراض وجودها وتحققها في الخارج؛ إذ ـ كما تقدم ـ الغيري معلول

للنفسي، والنفسي لا يثبت إلا بتحقق جميع قيود الفعلية كما تقدم أيضا، وعليه، فالوجوب الغيري لا يوجد إلا بعد افتراض الوجوب النفسي، وهذا يعني: أن الوجوب الغيري مسبوق دائما بوجود قيود الوجوب والفعلية، فكيف يعقل ـ والحال هذه ـ أن يتعلق بها، وإنما يتعلق بقيود الواجب ومقدماته العقلية والشرعية.

٣ـ ليس للوجوب الغيري حساب مستقل في عالم الإدانة واستحقاق العقاب، فلا يستتبع عقابا مستقلا، فعلى الرغم من أنه بناء على الملازمة عقلا سيثبت وجوب المقدمة شرعا؛ إلا أن ملاكه ليس ملاكا مستقلا، فالمقدمة وإن اشتملت على إرادة وجعل، إلا أن ذلك لم يكن لملاك في المقدمة نفسها، وإنما كان من أجل الملاك الموجود في ذي المقدمة، وأما هي، فلا ملاك مستقل بها.

وبعبارة أخرى: لا يتعدد استحقاق العقاب بتعدد ما للواجب النفسي المتروك من مقدمات، وإنما هو عقاب واحد وإدانة واحدة تبعا لترك ذي المقدمة وعدم امتثال الواجب.

٤ـ كما أن الوجوب الغيري لا يستتبع تحريكا مستقلا؛ بمعنى: إنه لا يمكن أن يكون مقصودا للمكلف في مقام الامتثال على وجه الاستقلال، بل يكون التحرك بسببه دائما في إطار التحرك عن الوجوب النفسي؛ من جهة أن من لا يتحرك عن الأمر بذي المقدمة، فإنه لن يمكنه أن يتحرك من قبل الوجوب الغيري؛ إذ أن الانقياد إلى المولى وتحقيق امتثال أمره، إنما يكون بتطبيق المكلف إرادته التكوينية على إرادة المولى التشريعية، ولما كانت إرادة المولى للمقدمة تبعيةً، فكذلك لابد أن يكون حال المكلف، فتكون إرادته للمقدمة تبعية، وتبعا للتحرك نحو

إيجاد ذيها، وامتثال الأمر به.

**هل يتعلق الوجوب الغيري بالحصة الموصلة، أو بالجامع؟**

واختلاف القائلون بالملازمة ـ بعد ما اتفقوا عليه من الخصائص الأربعة المتقدمة ـ في أن الوجوب الغيري، هل يتعلق بالحصة الموصلة من المقدمة إلى ذيها فقط، أم بالجامع، المنطبق على الموصل وغيره من المقدمات؟

ويتبين الفرق فيما لو أتى المكلف بالمقدمة ولم يأت بذيها، فإنه سيكون قد أتى بمصداق الواجب الغيري على الوجه الثاني، وهو تعلق الوجوب الغيري بالجامع بين الموصل وغيره من المقدمات؛ إذ المقدمة غير الموصلة مصداق من مصاديق الجامع كما هو واضح.

وأما إذا كنا نذهب الى الوجه الأول، فإنه لن يعتبر كذلك؛ إذ الوجوب الغيري لا يثبت بناء على هذا الوجه إلا في المقدمة الموصلة الى ذيها، أي: المقدمة التي يعقبها الإتيان بذيها.

**البحث في ثبوت أو عدم ثبوت الملازمة محل البحث**

لم ندخل الى الآن في البحث والتحقيق في أصل المسألة المبحوثة، فما هو الموقف تجاهها؟ وما الأدلة التي يمكن إقامتها على كل من الرأيين أو الآراء المطروحة فيها؟

والجواب:

**١. بالنسبة الى عالم الإرادة (مبادئ الحكم)**

أما بالنسبة الى عالم الحب والإرادة (مبادئ الحكم)، فلا برهان على أصل الملازمة إثباتا أو نفيا، وإنما الحاكم في هذه الرتبة هو الوجدان، وهو حاكم بأن من أحب شيئا وأراده، فإنه لابد وأن يكون قد أحب

لازمه وأراده.

**٢. بالنسبة الى عالم الجعل والإيجاب**

وأما بالنسبة الى عالم الجعل والإيجاب والاعتبار، فالملازمة لا معنى لها، بمعنى: إن العقل لا يحكم بالملازمة بين جعل وجوب الصلاة شرعا وبين جعل الوضوء شرعا؛ لأن الجعل والاعتبار فعل اختياري للفاعل، ولا علاقة للترشح وعدمه من جعلٍ الى مقدمته، ولا ضرورة تفرض ذلك الترشح، وتلزم الشارع به، كما هو معنى الملازمة والتلازم؛ فمن الممكن عقلا أن يجعل الشارع الوجوب للصلاة ولا يجعله لمقدماته.

**ثمرة البحث**

وأما ثمرة هذا البحث: فقد يبدو على ضوء ما تقدم أنه لا ثمرة له؛ مادام الوجوب الغيري غير صالح للإدانة والمحركية، وإنما هو تابع محض، ولا إدانة ولا محركية إلا للوجوب النفسي، والوجوب النفسي يكفي وحده لجعل المكلف مسؤولا عقلا عن توفير المقدمات؛ لأن امتثاله لا يتم بدون ذلك، فأيّ فرق بين افتراض وجود الوجوب الغيري وافتراض عدمه؟!

وبعبارة أخرى: قد يبدو لأول وهلة إن الثمرة الفقهية المترتبة على البحث الذي بين أيدينا، هي ثبوت الوجوب الغيري للمقدمة لو بنينا على القول بالملازمة، وعدم ثبوته على القول بعدم الملازمة؛ إذ الوجوب الغيري حكم شرعي يستنبط ببركة الملازمة كما تقدم.

إلا أن الصحيح عدم تمامية ما تقدم ثمرة للبحث الأصولي؛ فإن الحكم الشرعي الذي يستهدف استنباطه اعتماداً على القواعد الأصوليّة، ليس أي حكم شرعي، وإنما هو حكم شرعي من نوع خاص، وهو

الحكم الشرعي الذي له قابلية التحريك المولوي، والذي تقع مخالفته موضوعاً مستقلًا لحكم العقل باستحقاق العقاب، وعندما نستذكر ما تقدم من مميزات الوجوب الغيري، نرى أن الوجوب الغيري على تقدير ثبوته ليس له صلاحية التحريك المولوي، ولا تقع مخالفته موضوعاً للإدانة واستحقاق العقاب، ما يعني: إنه لا يصلح أن يكون بنفسه بما هو وجوب غيري ثمرة للمسألة الأصولية.

ولكن الصحيح أنه قد يمكن تصوير بعض الثمرات لما نحن فيه، ومثال ذلك:

إذا كان واجب ما متوقفاً على مقدمة محرمة، كما لو توقف إنقاذ الغريق الواجب على اجتياز الأرض بدون إذن صاحبها، بحيث لم يمكن الانقاذ بدونه، وافترضنا أيضاً أن الواجب كان أهم ملاكا من الحرام؛ كما في الانقاذ، الذي هو أهم ملاكا من اجتياز المغصوب.

في الحالة المفترضة تظهر الثمرة المطلوبة، وذلك بالتفصيل التالي:

١ـ لو افترضنا أن المكلف اجتاز أرض الغير بهدف الإنقاذ، إلا أنه لم ينقذ الغريق عصيانا، ففي هذه الحالة، عندنا صورتان:

**الأولى: القول بالملازمة في المقام**

ولا إشكال في كون المكلف في هذه الصورة قد ارتكب حراماً؛ لعدم وجود ما يوجب سقوط الحرمة على هذا الفرض، وإن كان الواجب أهم ملاكاً من الحرام؛ لأن سقوط الحرمة مشروط بالاشتغال بالأهم، والحال أنه لم يشتغل.

**الثانية: عدم القول بالملازمة في المقام**

وأما على القول بالملازمة، فهنا حالتان:

**الأولى: القول باختصاص الملازمة بالحصة الموصلة**

ويكون المكلف في هذه الحالة قد ارتكب حراماً؛ لعدم وجود ما يحول دون اتصاف تلك المقدمة بالحرمة؛ بعد فرض حرمتها في نفسها لأنها غصب، والحال أنه لم يتعلق بها الوجوب الغيري الذي يحول دون اتصافها بالحرمة؛ لاختصاصه بالحصة الموصلة من المقدمة، وهذه غير موصلة بحسب الفرض.

**الثانية: شمول الملازمة لمطلق المقدمة**

وفي هذه الحالة، لا يكون المكلف مرتكباً للحرام؛ وذلك لسقوط الحرمة في هذا الفرض؛ لأجل تعلق الوجوب الغيري بها، وهذا الوجوب يحول دون اتصافها بالحرمة. [١]

**رابعا: متن المادة البحثية**

**الوجوب الغيري لمقدّمات الواجب**

لاشكَّ في أنَّ المكلَّفَ مسؤولٌ عقلًا[٢] عنْ توفيرِ المقدِّماتِ العقليّةِ والشرعيّةِ للواجبِ؛ إذْ لا يمكنُه الامتثالُ[٣] بدونِ ذلك، ولكنْ، وقعَ البحثُ

(١)وإنما لم نتكلم عن حالة ما إذا اجتاز الأرض المغصوبة وأنقذ الغريق؛ لعدم الثمرة فيها؛ إذ لا شكّ في سقوط الحرمة وعدم ارتكابه المحرم في هذه الحالة؛ إذ تجري هنا قوانين التزاحم التي تقدم بعضها في بحث الترتب، ومنها: تقديم الواجب الأهم على غيره، وليس من علاقة لذلك بأي مما طرحناه من مباحث ومباني في هذا البحث؛ إذ بعد سقوط الحرمة بتقديم الوجوب الأهم، وسيأتي تفصيل ذلك في دراسات عليا بعونه تعالى.

(٢)بإدراك العقل، وحكمه.

(٣)بإيجاد الواجب في الخارج.

في أنّ هذهِ المقدّماتِ[١]، هل تتّصفُ بالوجوبِ الشرعيِّ[٢] تبعاً لوجوبِ ذيها؟ بمعنى: أنّه هل يترشّحُ عليها في نفسِ المولى إرادةٌ من إرادتِه للواجبِ الأصيل[٣]، ووجوبٌ[٤] من إيجابه لذلكَ الواجبِ؟[٥]

فهناك منْ ذهبَ إلى أنّ إرادةَ شيءٍ[٦] وإيجابَه[٧] يستلزمانِ[٨] إرادةَ مقدِّماتِه، وإيجابَها[٩]، وتسمَّى الإرادةُ المترشّحةُ بالإرادةِ الغيريّة، والوجوبُ المترشّحُ بالوجوبِ الغيريِّ، في مقابلِ الإرادةِ النفسيّةِ[١٠]، والوجوبِ النفسيِّ[١١]، وهناك مَن أنكرَ ذلك.

وقد يقالُ بالتفصيلِ بينَ الإرادةِ والإيجاب؛ فبالنسبةِ إلى الإرادةِ، وما تعبِّرُ عنه من حبٍّ، يقالُ بالملازمةِ والترشّحِ؛ فحبُّ الشيءِ يكونُ علّةً لحبِّ مقدِّمتِه، وبالنسبةِ إلى الإيجابِ والجعلِ، يقالُ بعدم الملازمةِ.

والقائلونَ بالملازمةِ يتّفقونَ على أنّ الوجوبَ الغيريَّ معلولٌ للوجوبِ النفسيِّ، وعلى هذا الأساسِ، لا يمكنُ أن يسبقَه في الحدوثِ[١٢]، كما لاَ

---

(١)المقدمات العقلية، وأما الشرعية، فلا بحث فيها؛ فهي شرعية من اساسها.

(٢)عقلا.

(٣)وهذه هي الرتبة الأولى في البحث، وهي رتبة مبادئ الحكم.

(٤)وهذه هي الرتبة الثانية من البحث، وهي رتبة الجعل، والاعتبار، والتشريع.

(٥)وهو ذو المقدمة، وهو الصلاة في مثالنا، والوضوء هو المقدمة.

(٦)رتبة المبادئ.

(٧)رتبة الجعل.

(٨)عقلا.

(٩)فالملازمة في الرتبتين.

(١٠)لذي المقدمة (الصلاة).

(١١)لذي المقدمة.

(١٢)وهذه هي الخاصية الأولى للوجوب الغيري.

يمكنُ أن يتعلّقَ بقيودِ الوجوب؛ لأنّ الوجوبَ النفسيَّ لا يوجدُ الّا بعدَ افتراضِ وجودِها، والوجوبَ الغَيريَّ لا يوجدُ إلّا بعدَ افتراضِ الوجوبِ النفسيِّ.[١]

وهذا يعني: أنّ الوجوبَ الغيريَّ مسبوقٌ دائماً بوجودِ قيودِ الوجوب، فكيف يعقلُ أن يتعلَّقَ بها؟ وإنّما يتعلّقُ بقيودِ الواجبِ، ومقدّماتِه العقليّةِ والشرعيّة.

كما أنّهم يتّفقونَ على أنّ الوجوبَ الغيريَّ ليس له حسابٌ مستقلٌّ في عالم الإدانةِ واستحقاق العقاب؛ لوضوحِ أنّه لا يتعدّدُ استحقاقُ العقاب بتعدّدِ ما للواجب النفسيِّ المتروكِ من مقدِّماتٍ[٢]، كما أنّ الوجوبَ الغيريَّ لا يمكنُ أَنْ يكونَ مقصوداً للمكلَّفِ في مقامِ الامتثالِ على وجهِ الاستقلال، بل يكونُ التحرّكُ عنه دائماً في إطارِ التحرُّكِ عن الوجوب النفسيِّ[٣]؛ فمن لا يتحرّكُ عن الأمر بذي المقدِّمَةِ، لا يمكنُه أنْ يتحرّكَ من قِبل الوجوب الغيريِّ، لأنّ الانقيادَ إلى المولى إنّما يكونُ بتطبيق المكلّفِ إرادتَه التكوينيةَ على إرادةِ المولى التشريعيةِ، ولمّا كانتْ إرادةُ المولى للمقدِّمةِ تبعيّةً، فكذلك لابدّ أنْ يكونَ حالُ المكلَّفِ[٤].

واختلفَ القائلونَ بالملازمةِ بعدَ ذلكَ في أنّ الوجوبَ الغيريَّ، هل يتعلّقُ بالحصّةِ الموصلةِ من المقدِّمةِ إلى ذيها[٥]، أو بالجامعِ المنطبقِ على

---

(١)وهذه هي الخاصية الثانية.

(٢)وهذه هي الخاصية الثالثة.

(٣)وهذه هي الخاصية الرابعة.

(٤)فلابد أن تكون إرادته للمقدمة تبعية أيضا.

(٥)فقط، دون غير الموصلة.

الموصلِ وغيرِه؟

فلو أتَى المكلّفُ بالمقدِّمةِ، ولم يأتِ بذيها، يكونُ قد أتَى بمصداقِ الواجبِ الغيريِّ على الوجهِ الثاني، دونَه على الوجهِ الأوّل.

ولا(١) برهانَ على أصلِ الملازمةِ إثباتاً أو نفياً في عالمِ الإرادةِ(٢)، وإنّما المرجعُ الوجدانُ، الشاهدُ بوجودِها(٣)، وأمّا في عالم الجعلِ والإيجاب، فالملازمةُ لا معنى لها(٤)؛ لأنّ الجعلَ فعلٌ اختياريٌّ للفاعلِ، ولا يمكنُ أنَ يترشّحَ من شيءٍ آخرَ ترشُّحاً ضروريّاً، كما هو معنى الملازمةِ(٥).

وأمّا ثمرةُ هذا البحثِ، فقد يبدو على ضوءِ ما تقدّمَ أنّه لا ثمرةَ له؛ ما دامَ الوجوبُ الغيريُّ غيرَ صالحٍ للإدانةِ والمحرّكيةِ، وإنّما هو تابعٌ محضٌ، ولا إدانةَ ولا محرّكيةَ إلّا للوجوبِ النفسيِّ، والوجوبُ النفسيُّ يكفي وحدَه لجعلِ المكلَّفِ مسؤولًا عقلًا عنْ توفيرِ المقدِّماتِ؛ لأنّ امتثالَه لا يتمُّ بدونِ ذلكَ، فأيُّ فرقٍ بينَ افتراضِ وجودِ الوجوبِ الغيريِّ وافتراضِ عدمِه؟!(٦)

ولكنْ، قد يمكنُ تصويرُ بعضِ الثمراتِ، ومثالُ ذلك: أنّه إذا وجبَ إنقاذُ الغريقِ، وتوقّفَ على مقدّمةٍ محرَّمةٍ أقلِّ أهمّيةً، وهي إتلافُ زرعِ

(١)هذا دخول في البحث الاستدلالي، بعد أن كان ما سبق مجرد معلومات.

(٢)رتبة المبادئ.

(٣)فهي ثابتة على هذا، فيترشح الحب والارادة من ذي المقدمة الى المقدمة.

(٤)ولا ضرورة لثبوتها.

(٥)محل البحث.

(٦)فلا ثمرة.

الغير[١]، فيجوزُ للمكلّفِ[٢]ارتكابُ المقدّمةِ المحرّمةِ تمهيداً لإنقاذِ الغريق، فإذا افترضْنا أنّ المكلَّفَ ارتكبَ المقدّمةَ المحرَّمةَ[٣]ولم ينقذِ الغريقَ[٤]، فعلى القولِ بالملازمةِ؛ وبأنّ الوجوبَ الغيريَّ يتعلَّقُ بالجامعِ بينَ الحصَّةِ الموصلةِ وغيرِها، تقعُ المقدّمةُ التي ارتكبَها المكلّفُ مصداقاً للواجبِ[٥]، ولا تكونُ محرَّمةً في تلكَ الحالةِ؛ لامتناعِ اجتماعِ الوجوبِ والحرمةِ على شيءٍ واحد[٦].

وعلى القول بإنكار الملازمةِ[٧]، أو باختصاصِ الوجوبِ الغيريِّ بالحصَّةِ الموصلَةِ[٨]، لا تقعُ المقدّمةُ المذكورةُ مصداقاً للواجب، ولا موجبَ حينئذٍ لسقوطِ حرمتِها، بل تكونُ محرَّمةً بالفعلِ، وإنّما تسقطُ الحرمةُ عن الحصَّةِ الموصلةِ من المقدّمةِ خاصّةً.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال العلامة المظفر: «المسألة الثانية: مقدمة الواجب: تحرير النزاع

كلٌّ عاقل يجد من نفسه أنه إذا وجب عليه شيءٌ، وكان حصوله

---

(١)بدون إذنه طبعا.

(٢)عقلا.

(٣)فأتلف الزرع.

(٤)باختياره، وعصيانا.

(٥)الغيري.

(٦)كما تقدم.

(٧)من الأساس.

(٨)فقط.

يتوقف على مقدمات، فإنه لابد له من تحصيل تلك المقدمات؛ ليتوصل إلى فعل ذلك الشيء بها.

وهذا الأمر بهذا المقدار ليس موضعا للشك والنزاع، وإنما الذي وقع موضعا للشكّ، وجرى فيه النزاع عند الأصوليين، هو أن هذه اللابدّية العقلية للمقدمة التي لا يتم الواجب إلا بها، هل يستكشف منها اللابدية شرعا أيضاً، يعني: أن الواجب هل يلزم عقلاً من وجوبه الشرعي وجوبُ مقدمته شرعا؟ أو فقل على نحو العموم: كلُّ فعل واجب عند مولى من الموالي، هل يلزم منه عقلاً وجوب مقدمته أيضاً عند ذلك المولى؟

وبعبارة رابعة أكثر وضوحا: إن العقل لا شك يحكم بوجوب مقدمة الواجب، أي: يُدرك لزومَها، ولكنْ، هل يحكم ـ أيضاً ـ بأنها واجبة ـ أيضاً ـ عند من أمر بما يتوقف عليها؟

وعلى هذا البيان، فالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هي موضع البحث في هذه المسألة».[1]

تأمّل في هذه العبارة جيدا، ثم بيّن ما تُشابه به عبارات المصنّف، وبعد ذلك استفد منها في شرح وتوضيح ما نحن فيه.

**التطبيق الثاني**

قال المصنف في الحلقة الثالثة، في مقام تصوير الثمرة الفقهية للنزاع في الوجوب الغيري: «إذا اتفق أن أصبح واجبٌ علَّةً تامةً لحرام، وكان الواجب أهم ملاكاً من الحرام، فتارة، ننكر الملازمة، وأخرى، نقبلها، فعلى الأول، يكون الفرض من حالات التزاحم بين ترك الحرام وفعل الواجب، فنرجع إلى قانون باب التزاحم، وهو تقديم الأهم ملاكاً، ولا

---

(١)أصول الفقه، ص١٦٩.

يسوغ تطبيق قواعد باب التعارض كما عرفنا سابقاً، وعلى الثاني، يكون دليل الحرمة ودليل الوجوب متعارضين؛ لأن الحرمة تقتضي تعلق الحرمة الغيرية بنفس الواجب، ويستحيل ثبوت الوجوب والحرمة على فعل واحد، وهذا يعني: أن التنافي بين الجعلين، وكلما كان التنافي بين الجعلين، دخل الدليلان في باب التعارض، وطُبِّقت عليهما قواعده بدلاً عن قانون باب التزاحم».[1]

لا حظ أن هذه الثمرة في الحقيقة ليست ثمرة للوجوب الغيري، بل للحرمة الغيرية، إلا أن البحث من هذه الجهة واحد، فيصح بهذا الإعتبار أن تكون ثمرة للوجوب الغيري.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ كان بحثنا اليوم يتعلق بأن العقل هل يحكم بالوجوب الشرعي لمقدمات الواجب الشرعي، أم لا؟

٢ـ ذهب بعضهم إلى ذلك في كلا عالمي الإرادة والوجوب، وفصّل بعضهم بينهما، ذاهبا إلى الملازمة في الأول دون الثاني.

٣ـ ثم انتقلنا إلى الخصوصيات الأربع للوجوب الغيري، التي اتفق عليها القائلون بالملازمة، وهي:

أـ إنه لا يسبق الوجوب النفسي؛ لأنه معلول له.

ب ـ إنه لا يتعلق بقيود الوجوب، بل بقيود الواجب فحسب؛ لكونه مسبوقا ـ دائما ـ بوجود قيود الوجوب.

ج ـ إنه ليس فيه عقاب مستقل؛ لوضوح أنه لا يتعدد استحقاق العقاب بتعدد مقدمات الواجب المتروكة.

---

(١)الحلقة الثالثة، ج١، ص٣٣٧.

د ـ إنه ليس له محركية مستقلة؛ لأن الانقياد إلى المولى إنما يكون باتباع إرادته التشريعية، وإرادته للمقدمة تبعية لا نفسية.

٤ـ واختلف القائلون بالملازمة في أن الوجوب الغيري هل يتعلق بالحصة الموصلة فقط، أم بالجامع بينها وبين غير الموصلة؟

٥ـ والتحقيق في هذه المسألة، هو أنه لابرهان على أصل الملازمة إثباتاً أو نفيا في عالم الإرادة، وإنما المرجع الوجدان، وهو يشهد بوجودها، وأما في عالم الجعل والإيجاب، فالملازمة لا معنى لها.

٦ـ ثم انتقلنا آخر البحث لذكر بعض الثمرات المترتبة عليه على رغم ما ذكره البعض من عدم الثمرة، وهي تظهر في ما لو ارتكب المكلف المقدمة غير الموصلة، فإنه قد ارتكب محرما بناء على عدم الملازمة، أو القول بها لكن يتعلق الوجوب بالحصة الموصلة فقط، بخلافه لو قلنا بالملازمة، ووجوب الجامع.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ ما المقصود بقوله ﵀: «وقع البحث في أن هذه المقدمات هل تتصف بالوجوب الشرعي تبعا لوجوب ذيها؟»؟

٢ـ بين الرأيين الواردين في مسألتنا لهذا اليوم.

٣ـ ما هي الخصوصيات الأربع المتفق عليها للوجوب الغيري عند القائلين بالملازمة بين الوجوب الشرعي لذي المقدمة والمقدمة؟

٤ـ ما هي الخصوصية التي اختلف فيها القائلون بالملازمة بين الوجوب الشرعي لذي المقدمة والمقدمة ؟

٥ـ ذهب البعض إلى عدم الثمرة لبحث الوجوب الغيري لمقدمات

الواجب، ما الدليل الذي ذكروه لذلك؟ وما هو رأي المصنّف فيه؟

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ ما هو الفرق بين هذا البحث وما مضى من بحث المسؤولية تجاه المقدمات عقلاً؟

٢ـ ما الفرق بين عالم الإرادة وعالم الجعل والإيجاب؟

٣ـ تأمل في ما ورد في البحث، وحدد الأدلة التي ذكرها المصنّف على الخصوصيات المتفق عليها للوجوب الغيري، ثم عيّن نوعها.

٤ـ حاول أن تكتشف العلاقات بين هذا البحث وغيره من البحوث الأصولية.

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الثالثة، ج١، ص٣٣٧.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٥، ص٧ وما بعدها.

٣ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٢، ص١٧٣ وما بعدها.

٤ـ أصول الفقه، ص ١٦٩.

## البحث رقم (١٠٢)

## إقتضاءُ وُجوب الشيء لحُرمة ضدّه

### أولا: حدود البحث

من قوله: «إقتضاءُ وُجوب الشيء لحُرمة ضدّه» ص٢٣٦.

إلى قوله: «إقتضاءُ الحُرمة للبطلان» ص٢٣٩.

### ثانيا: المدخل

نتناول في هذا البحث محاولة الجواب عن سؤال، هو: هل أن وجوب الشيء يقتضي حرمة ضدّه، أم لا؟

للإجابة عن هذا السؤال، لابد من التشقيق فيه؛ فإن الضدَّ نوعان: الضدُّ العامّ، والمراد به: النقيض المنطقي، والضدُّ الخاصّ، والمراد به: الضد المنطقي، فنتناول كلا من هذين النوعين.

والمعروف بين الأصوليين أن إيجاب شيء يقتضي حرمة ضدّه العام، إلا أنهم اختلفوا في تفسير ذلك، كما أن البعض ذهب إلى الإستلزام لا الإقتضاء.

وأما بالنسبة للضدِّ الخاصّ، فقد وقع الخلاف فيه، فذهب البعض إلى أن وجوب شيء يقتضي حرمة ضدّه الخاص، وسنذكر في البحث ما تمسكوا به لذلك، مع ما يقتضيه التحقيق من عدم صحته، وفي آخر البحث، سنذكر الثمرة المترتبة على هذا البحث إن شاء الله تعالى.

### ثالثا: توضيح المادة البحثية

قبل الخوض في البحث وتفاصيله، يجب أن نوضح محل البحث وموضوعه، فنقول:

#### ١. معنى الاقتضاء الوارد في عنوان المسألة

الاقتضاء عندما يطرح في الدليل العقلي، هو: اللابدية العقلية، واللزوم

العقلي بين طرفين، بحيث يلزم من ثبوت أحد الطرفين ثبوت الآخر.

وأما في المسألة محل البحث، فالمقصود: الملازمة العقلية بين إيجاب الشارع لشيء، وبين تحريمه لضدّه الذي لا يمكن أن يجتمع معه، بحيث يستحيل افتراض ثبوت وجوب الشيء بدون افتراض ثبوت حرمة ضده.

**٢. معنى الوجوب والحرمة الواردين في عنوان المسألة**

وأمّا الوجوب والحرمة الواردان في عنوان المسألة، فالمراد من كل منهما الجعل الشرعي والاعتبار، وعلى هذا، فطرفا الاقتضاء والملازمة في المقام: جعل الشارع للوجوب، وجعله للحرمة.

وليس المراد بالحرمة في المقام مجرد استحقاق العقوبة على ترك المأمور به؛ فإنّ هذا مما لا إشكال فيه؛ لأنه بالنظر إلى ما يقتضيه وجوب الصلاة من تأثير، من لزوم الاتيان بمتعلق الوجوب، واستحقاق العقاب على عدم الاتيان، فهو عين حرمة ترك الصلاة، وليس شيئاً آخر.

**٣. معنى الضد الوارد في عنوان المسألة**

وأما الضد الوارد في عنوان المسألة، فهو مطلق المنافي، الذي لا يمكن أن يجتمع مع ما أوجبه الشارع، ويشمل هذا المعنى مصداقين:

**الأول: الضد العام**

وهو النقيض بالاصطلاح المنطقي، كما في ترك الصلاة بالنسبة الى الحكم فعل الصلاة، فوجوب الصلاة يقتضي ـ على ثبوت الاقتضاء ـ حرمة تركها.

**الثاني: الضد الخاص**

وهو الأمر الوجودي الذي لا يقبل الاجتماع مع المأمور به شرعا، من قبيل أن وجوب الصلاة يقتضي حرمة إزالة النجاسة عن المسجد مثلا.

وعلى هذا، فسيكون البحث في ما نحن فيه في مقامين، يتناول كل منهما البحث في قسم من القسمين المتقدمين للضد.

**المقام الأول: اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده العام**

**المعروف بين الأصوليين القول بالاقتضاء**

تقدم أن المقصود بالضد العام هو النقيض، فهل يقتضي جعل الشارع لوجوب شيء جعله لحرمة نقيضه بنظر العقل أم لا؟

فمثلا: أمر الشارع بالصلاة، هل يلزم منه تحريم الشارع لترك الصلاة؛ بحيث يمكن استكشاف جعل شرعي بحرمة ترك الصلاة بنفس الجعل الشرعي المتعلق بفعل الصلاة، بحيث يكون لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ مدلولان: أحدهما: مطابقي، وهو: جعل الشارع لوجوب الصلاة، والآخر: التزامي، وهو: جعل الشارع لحرمة ترك الصلاة.

المعروف بين الأصوليين القول بالاقتضاء في هذه الحالة، وإنما الاختلاف في كيفية توجيه ذلك، وتحليله، فذكروا ثلاثة توجيهات في المقام.

**ثلاثة توجيهات للقول بالاقتضاء**

**التوجيه الأول: الأمر بشيء عين النهي عن ضدّه العام**

فالأمر بالصلاة مثلًا هو عين تحريم ترك الصلاة، ولا فرق بين المسألتين إلا بالتعبير والكلام، وإلا، فهما تعبيران عن حكم واحد.[1]

---

(١)اكتفى ﷺ بدعوى العينية هنا، وسيأتي في الحلقة الثالثة توجيهان لهذه العينية، وهما: العينية في مقام التأثير، والعينية من حيث أن النهي عن شيء هو عين طلب نقيضه.

**التوجيه الثاني: الأمر بشيء يتضمن النهي عن نقيضه**

وذلك بدعوى أن الوجوب مركب من عنصرين: أولهما: طلب الفعل، وهو الصلاة في ما نحن فيه، والآخر: المنع عن الترك، وعلى هذا، فالأمر بالصلاة سيقتضي حرمة ضدّها العام، وهو تركها.

**التوجيه الثالث: الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن نقيضه**

وأما التوجيه الثالث للاقتضاء، فقد أقامه أصحابه على أساس دعوى الملازمة بين الجعلين: جعل وجوب الشيء، وجعل حرمة نقيضه؛ فإن المولى إذا أمرَ بفعل معيّن، فإنه يستحيل أن يرخّص المكلّف في تركه في نفس الوقت؛ لأن من أحب شيئا حبا شديدا، فإن من المستحيل أن لا يبغض تركه بغضا شديدا؛ أي: حب الشيء حبا شديدا يستلزم بغض تركه بغضا شديدا، وهذا يستلزم جعل الحرمة؛ إذ مبادئها متحققة.

**المقام الثاني: اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده الخاص**

**المسألة خلافية**

وأما بالنسبة الى اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده الخاص، كالأمر بالصلاة والنهي عن إزالة النجاسة عن المسجد، أو بالعكس، في وقت لا يسع كليهما، فقد وقع الخلاف فيه بين الأصوليين.

**ما استدل به على الاقتضاء في المقام**

وقد استدل القائلون بالاقتضاء في المقام بما يمكن تسميته بمسلك المقدمية، وهو متألف من مقدّمات تكون نتيجتها الاقتضاء، وهي:

المقدمة الأولى: عندما نفترض أن قدرة الانسان تضيق عن الجمع بين الضدين، فإنّ ترك أحد الضدين سيكون مقدّمة لوقوع ضدّه الآخر، فترك فعل الصلاة في مثالنا هو ضدٌّ لفعل الإزالة، فهو مقدّمة لهذا الفعل؛

باعتبار أن فعل الإزالة يتوقف على ترك الصلاة؛ إذ المفروض عدم قدرة المكلف على الإزالة لو كان مشتغلًا فعلًا بالصلاة.

المقدمة الثانية: مقدمة الواجب، واجبة بالوجوب الغيري، وعليه، فترك الضد الخاص (وهوالصلاة) للواجب (وهو الإزالة)، يكون واجباً؛ لأنّه مقدّمة للواجب، فيكون ترك الصلاة في هذه الحالة واجباً.

المقدمة الثالثة: إذا وجب شيء، حرُم نقيضه؛ وذلك لاقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه العام، كما تقدم في المقام الأول.

فإذا وجب ترك الضد الخاص، حرُم نقيضه، الذي هو فعل ذلك الضد الخاص، وحيث إن ترك الصلاة المضادة للإزالة بحسب الفرض أصبح واجباً بمقتضى كونه مقدمة للواجب؛ لأن ترك أحد الضدين مقدمة لضده (كما هو مقتضى المقدمة الأولى)، فسيكون فعل الصلاة محرّماً؛ لأنه نقيض الواجب (وهو ترك الصلاة)، وبهذا، يثبت حرمة الضد الخاص للواجب.

**عدم تمامية الدليل المتقدم**

من الواضح أن الموقف الفني من الدليل المتقدم يقتضي الوقوف عند كل واحدة من مقدماته الثلاثة، فإنّ تمت، كنا معه، وإن لم يتم ولو واحدة منها، فإننا سوف نرفضه.

**بطلان المقدمة الأولى**

وفي المقام، المقدمة الأولى التي تقدمت في الدليل غير تامة؛ إذ الصحيح أنه لا مقدمية لترك أحد الفعلين لإيقاع الفعل الاخر؛ فإن المقدمة لا تكون مقدمة إلا إذا كانت تمام علة الضد الآخر أو جزء علته على الأقل، ولو رجعنا الى مثالنا، لوجدنا أن المكلف في مثال الصلاة

والازالة يكون اختياره هو العلة الكفيلة بتحقق ما يختاره ونفي ما لا يختاره، فالاختيار هو العلة، وعليه، فوجود أحد الفعلين وعدم الفعل الاخر كلاهما مرتبطان باختيار المكلف لا أن أحدهما معلول للآخر.

وبعبارة أخرى: كلا الأمرين لازمان لأمر آخر هو علتهما، وهو اختيار المكلف نفسه لهذا الطرف أو ذاك، فإذا اختار فعل الصلاة، فقد اختار ترك الازالة، وبالعكس.، هذا هو الذي يحكم به الوجدان.

**الدليل على البطلان: لزوم الدور**

ولنذكر هنا الدليل على بطلان ما ادعي من المقدمية المتقدمة في المقام، وهو لزوم الدور، وذلك بالتفصيل التالي:

فلننظر الى القضايا التالية التي يستلزمها القول بالمقدمية المتقدمة في الدليل:

١ـ ترك الصلاة علة أو جزء العلة لفعل الإزالة.

٢ـ ترك الإزالة علة أو جزء العلة لفعل الصلاة.

ولما كان فعل الصلاة نقيضا لعلة الإزالة، الذي هو ترك الصلاة، وكان نقيض العلة علة لنقيض المعلول، ستكون النتيجة:

١ـ فعل الازالة علة أو جزء علة لترك الصلاة

٢ـ فعل الصلاة علة أو جزء علة لترك الإزالة

ولو تأملنا في القضايا الأربعة المتقدمة، لرأينا دورا واضحا فيها؛ إذ سيكون كلٌّ من الضدين معلولا لترك الاخر، وعلة للترك نفسه.

وبعبارة أخرى: لاحظ القضية رقم (١) والقضية رقم (١) أيضا، ستجد أن النتيجة هي أن ترك الصلاة سيكون مقدمة لترك الصلاة بحذف (فعل

الإزالة).

وهكذا الأمر بالنسبة الى القضيتين رقم (٢)؛ فإن ترك الإزالة سيكون علة لترك الإزالة.

وهكذا الأمر بالنسبة الى الضد الآخر، لو بدأنا بملاحظة الفعل أولا في القضيتين الأخيرتين، ففعل الصلاة مقدمة لفعل الازالة، وفعل الازالة مقدمة لفعل الصلاة.

والنتيجة: ما يلزم منه المستحيل، مستحيل، فالمقدمية المدعاة في الدليل، مستحيل.

**دليل آخر على مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الاخر**

لا شكّ في أن العلّة مركبة من ثلاثة عناصر:

الأول: المقتضي

وهو قابلية الشيء في نفسه لإيجاد المعلول، كقابلية النار واستعدادها في نفسها للإحراق.

الثاني: الشرط

وهو ما يعتبر وجوده لكي يؤثر المقتضي أثرَه، فجعل الورقة ـ مثلًا ـ قريبة من النار، شرطٌ في تأثير المقتضي (وهو النار بحسب الفرض) لأثره (وهو الإحراق) فيما لو لم يكن هناك مانع.

الثالث: عدم المانع

وهو عدم شيء لو كان موجوداً، لكان مانعاً من تأثير المقتضي لأثره حتى لو وجد الشرط، كرطوبة الورقة؛ فإنها سوف تمنع من تأثير النار فيها حتى لو كانت الورقة قريبة من النار، فلكي يؤثر المقتضي أثره، ويتحقق إحتراق الورقة، لابدّ من ارتفاع ذلك المانع (وهو الرطوبة)،

فعدم الرطوبة في المثال هو عدم المانع، الذي هو أحد أجزاء العلّة.

والنتيجة: وجود المعلول والأثر يتوقف على المقتضي، والشرط، وعدم المانع، فإذا تحققت كل هذه الأجزاء والعناصر، تحقق الأثر والمعلول، وإلا، لم يتحقق وإن وجد اثنان من العناصر الثلاثة المتقدمة.

إذا تبين ما تقدم، نقول:

إذا كان عدم المانع من أجزاء العلة، فلا شك في أن وجود أحد الضدين مانع عن وجود ضده، فعدمه ـ على هذا ـ يعتبر عدم المانع، فيكون من أجزاء العلة، فيثبت بذلك مقدميته.

**عدم تمامية الدليل المتقدم**

والدليل المتقدم غير تام أيضا؛ فإننا وإن كنا نتفق ـ ويتفق الجميع ـ على تمامية أن عدم المانع من أجزاء العلة، إلا أن ما ذكر في المقام مانعا يعتبر عدمه من أجزاء العلة غير تام.

وإليك التفصيل:

المانع على قسمين:

الأول: مانع يجتمع مع مقتضي الممنوع؛ كالرطوبة، المانعة عن احتراق الورقة، والتى تجتمع مع وجود النار، وإصابتها للورقة بالفعل.

والثاني: مانع لا يمكن أن يجتمع مع مقتضي الممنوع، كالازالة، المضادة للصلاة، التي لا تجتمع مع المقتضي للصلاة، وهو إرادتُها كما تقدم؛ إذ من الواضح أنه كلما أراد الصلاة، لم توجد الازالة.

وهنا نقول: ما يعتبر عدمُه من أجزاء العلة وعناصرها، إنما هو القسم الأول، دون الثاني؛ باعتبار أن العلة هي أنه متى ما تحقق المقتضي، تحققت العلة وتمت، فهذا المانع بطبيعته يرتفع بمجرد وجود المقتضي،

ولا يجتمع معه، أي: متى ما حصل المقتضي ارتفع المانع، فهو مانع غير قابل للاجتماع مع المقتضي، فانتفاء هذا المانع ليس جزء علة.

والضد الخاص في ما نحن فيه مانعٌ من القسم الثاني، لا الأول، فلا تثبت المقدمية.

**ثمرة البحث**

ثمرة هذا البحث: أنه إذا وجبت الازالة في المثال المذكور، وافترضنا أنها أهم ملاكا من الصلاة، وقد تقدم أن الأهم غير مقيد في فعليته بترك المهم، بينما المهم مقيد بترك الأهم، فإن بنينا على ثبوت الاقتضاء، وأن وجوب شيء يقتضي حرمة ضده، حرمت الصلاة، ومع حرمتها، لا يعقل أن تكون مصداقا للواجب؛ لاستحالة اجتماع الوجوب والحرمة، فلو ترك المكلف الإزالة، واختار الصلاة، لوقعت باطلة.

وإن قلنا بأن وجوب شيء لا يقتضي حرمة ضده الخاص، فلا محذور في أن يتعلق الامر بالصلاة، ولكن على وجه الترتب، ومشروطا بترك الازالة، لما تقدم من أن الامرين بالضدين على وجه الترتب معقول، فاذا ترك المكلف الازالة وصلى كانت صلاته مأمورا بها، وتقع صحيحة، وإن اعتبر عاصيا بتركه للازالة.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه**

قد يقالُ بأنّ إيجابَ شيءٍ يستلزمُ حرمةَ الضدِّ. والضدُّ على قسمينِ: أحدُهما: الضدُّ العامُّ، وهوَ بمعنى: النقيضِ[1].

---

(١)المنطقي.

والآخرُ: الضدُّ الخاصُّ، وهو الفعلُ الوجوديُّ الذي لا يجتمعُ مع الفعلِ الواجب.[١]

والمعروفُ بين الأصوليينَ: أنّ إيجابَ شيءٍ يقتضي حرمةَ ضدِّه العامِّ. ولكنّهم اختلفوا في جوهرِ[٢] هذا الاقتضاءِ؛ فزعَمَ البعضُ أنّ الأمرَ بالشيءِ عينُ النهي عن ضدِّه العامِّ.

وذهبَ بعضٌ آخرُ إلى أنّه يتضمّنُه؛ بدعوى أنّ الأمرَ بالشيءِ مركّبٌ من طلبِ ذلك الشيءِ، والمنعِ عنْ تركِه.

وقال آخرون بالاستلزام.

وأمّا بالنسبةِ إلى الضدِّ الخاصِّ، فقد وقع الخلافُ فيه. وذهبَ جماعةٌ إلى أنّ إيجابَ شيءٍ يقتضي تحريمَ ضدِّه الخاصِّ، فالصلاةُ وإزالةُ النجاسةِ عنِ المسجدِ إذا كانَ المكلّفُ عاجزاً عن الجمعِ بينهما، فهما ضدّانِ، وإيجابُ أحدِهما يقتضي تحريمَ الآخر.

وقد استدلَ البعضُ على ذلكَ بأنّ تركَ أحدِ الضدَّين مقدّمةٌ لوقوعِ الضدِّ الآخرِ، فيكونُ واجباً بالوجوبِ الغيريِّ، وإذا وجبَ أحدُ النقيضين، حرُم نقيضُهُ، وبهذا، يثبتُ حرمةُ الضدِّ الخاصّ.

ولكنَّ الصحيحَ أنّه لا مقدّميةَ لتركِ أحدِ الفعلينِ لإيقاعِ الفعلِ الآخر، فإنّ المقدّمةَ هي العلّةُ أو جزءُ العلّةِ، ونحنُ نلاحظُ أنّ المكلّفَ في مثالَ الصلاةِ والإزالةِ يكونُ اختيارُه هو العلّةَ الكفيلةَ بتحقّق ما يختارُه ونفيِ ما لا يختارُه؛ فوجودُ أحدِ الفعلين، وعدمُ الآخرِ، كلاهُما مرتبطانِ باختيارِ المكلَّفِ، لا أنّ أحدَهما معلولٌ للآخرِ.

---

(١)كالصلاة وإزالة النجاسة عن المسجد.

(٢)وتوجيه.

ولو كانَ تركُ الصلاةِ علّةً أو جزءَ العلّة للإزالةِ، وتركُ الإزالةِ علّةً أو جزءَ العلَّة للصلاةِ، لكان فعلُ الصلاةِ نقيضاً لعلّةِ الإزالةِ، ونقيضُ العلّةِ علّةٌ لنقيضِ المعلول، فينتجُ أنّ فعلَ الصلاةِ علةٌ لتركِ الإزالةِ، وهذا يؤدّي إلى الدَّوْرِ؛ إذ يكونُ كلٌّ من الضدَّينِ معلولًا لتركِ الآخرِ، وعلّةً للتركِ نفسِه.

فإنْ قيلَ: إنّ عدمَ المانعِ مِن أجزاءِ العلّةِ، ولا شكَّ في أنّ أحدَ الضدّين مانعٌ عن وجودِ ضدِّه، فعدمُه عدمُ المانعِ، فيكونُ مِن أجزاءِ العلّةِ، وبذلكَ تثبتُ مقدّميَّتُه.

كانَ الجوابُ: إنّ المانعَ على قسمين:

أحدُهما: مانعٌ يجتمعُ معَ مقتضى الممنوعِ، كالرطوبةِ، المانعةِ عنْ احتراق الورقةِ، والتي تجتمعُ معَ وجودِ النارِ وإصابتِها للورقةِ بالفعل.

والآخرُ: مانعٌ لا يمكنُ أنْ يجتمعَ معَ مقتضى الممنوعِ، كالإزالة، المضادّةِ للصلاةِ، التي لا تجتمعُ مع المقتضي للصلاةِ، وهو إرادتُها؛ إذ مِن الواضح أنّه كلّما أرادَ الصلاة، لم توجدِ الإزالةُ.

وما يعتبرُ عدمُه من أجزاء العلّةِ هو القسمُ الأوّلُ دون الثاني، والضدُّ مانعٌ مِن القسم الثاني دونَ الأوّل.

وثمرةُ هذا البحثِ: أنّه إذا وجبتْ الإزالةُ في المثال المذكور، فإنْ قلنا بأنّ وجوبَ شيء يقتضي حرمةَ ضدِّه[1]، حرُمتِ الصلاةُ، ومع حرمتِها، لا يعقلُ أنْ تكونَ مصداقاً للواجب؛ لاستحالةِ اجتماعِ الوجوبِ والحرمةِ، فلو تركَ المكلّفُ الإزالةَ، واختارَ الصلاةَ، لوقعتْ باطلةً.

وإنْ قلنا بأنّ وجوبَ شيءٍ لا يقتضي حرمةَ ضدِّه، فلا محذورَ في أن

---

(١)الخاص.

يتعلّقَ الأمرُ بالصلاةِ، ولكنْ، على وجهِ الترتُّبِ؛ ومشروطاً بتركِ الإزالةِ؛ لما تقدّمَ؛ من أنّ الأمرينِ بالضدَّينِ على وجهِ الترتُّبِ معقولٌ. فإذا تركَ المكلّفُ الإزالةَ وصلَّى، كانتْ صلاتُه مأموراً بها، وتقعُ صحيحةً وإن اعتُبر عاصياً بتركِه للإزالة.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال الميرزا النائيني في أجود التقريرات: «الفصل التاسع: في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه وعدمه

وقبل الخوض في بيان ما هو الحق في المقام، لابد من تقديم مقدمات:

الأولى: ان المسألة المبحوث عنها في المقام أصولية، تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي ... ثم إن المسألة عقلية، والبحث إنما هو عن اقتضاء وجوب شيء لحرمة ضدّه عقلاً، والتعبير باقتضاء الأمر في عنوان البحث وإن كان يوهم كونها من المباحث اللفظية، إلا أنه لأجل كون الوجوب مدلولا للأمر غالباً، وإلا، فكونه مستفاداً من اللفظ أجنبي عما هو المهم في المقام».[(١)]

تأمل ما ورد في بحثنا أوّلا، ثم ما ورد في هذه العبارة، ثم حاول أن تشخص أجوبة فنية لما يلي:

١ـ ما هو عنوان هذا البحث عند المصنف؟ وما هو عنوانه عند الأصحاب، ومنهم الميرزا قدس سره؟

٢ـ ما هو الأفضل من العنوانين؟ وما وجه ذلك؟

---

(١)أجود التقريرات، ج١، ص ٢٥٠ـ ٢٥١.

٣ـ هل المناسب طرح هذا البحث في قسم الدليل اللفظي، أم الدليل العقلي؟ ولماذا؟

**التطبيق الثاني**

لو تأملنا في الثمرة التي ذكرها المصنّف، لوجدنا أنها خاصة باقتضاء وجوب الشيء حرمة ضدّه الخاص، كالإزالة والصلاة، فإنهما ـ وكما هو واضح ـ ضدان خاصان، فأين ثمرة البحث في اقتضاء وجوب الشيء حرمة ضدّه العام؟ فكّر قليلا قبل أن تقرأ العبارة التالية.

ولكننا لو أعدنا التأمل في هذه الثمرة المذكورة، لوجدنا أنها يمكن أن تعد ثمرة للبحث في اقتضاء وجوب الشيء حرمة نقيضه؛ فإن الدليل المدعى لاقتضاء الوجوب حرمة الضد الخاص عند التأمل، إنما يبتني على اختيارنا لاقتضاء الوجوب حرمة الضد العام، وعلى هذا، فكل هذه الثمرة حينئذٍ تكون مبنية على ما نذهب إليه هناك، فتكون من ثمرات ذلك البحث، ولكن بواسطة واحدة، وهي ثبوت أو عدم ثبوت إقتضاء إيجاب الشيء حرمة ضدّه الخاص.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تناولنا في هذا البحث مسألة اقتضاء وجوب الشيء حرمة ضدّه عقلاً، سواء كان الضد العام (النقيض) أم الخاص، فقلنا: إن المعروف بين الأصوليين في العام هو الإقتضاء بتوجيهات ثلاثة، هي: العينية، والتضمنية، والاستلزام.

٢ـ وأما بالنسبة إلى الضد الخاص، فقد وقع الخلاف فيه؛ فذهب البعض إلى الإقتضاء فيه أيضاً؛ مستدلين بأن ترك أحد الضدّين مقدمة لوقوع الضد الآخر، فيكون هذا الترك واجبا غيريا، فيحرم نقيضه، وهو الفعل

٣ـ وقد رد المصنّف هذا الكلام بعدم المقدمية المدعاة، بل المقدمة هي اختيار المكلف ليس إلا؛ لا أن أحد الضدّين معلول للآخر، وإلا، للزم الدور.

٤ـ فإن قيل: إن أحد الضدّين مانع عن وجود ضدّه، فيكون من أجزاء العلة الثلاثة: المقتضي، الشرط، عدم المانع، فيكون تركه مقدمة للاخر.

كان الجواب: إن المانع نوعان: مانع يجتمع مع مقتضي الممنوع، وهو الذي يعتبر عدمه جزءا من أجزاء العلة، والآخر: مانع لا يجتمع مع ذلك المقتضي، والضد المانع من هذا النوع الثاني دون الأول.

٥ـ ثم ذكرنا آخر البحث الثمرة المترتبة عليه من مسألة الإزالة والصلاة.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ بيّن المقصود بالعبارات التالية:

أ ـ إقتضاء الوجوب حرمة الضد.

ب ـ إستلزام الوجوب حرمة الضد.

ج ـ نقيض العلة علةٌ لنقيض المعلول.

٢ـ أذكر الأدلة التي ذكرت على أن إيجاب الشيء يقتضي حرمة ضدّه العام، مع التمثيل لما تقول.

٣ـ أذكر ما أورده البعض دليلاً على أن إيجاب شيء يقتضي تحريم ضدّه الخاص، مع التمثيل لذلك.

٤ـ ما هو الدليل الذي ذكره المصنّف لعدم مقدمية ترك أحد الضدين لوقوع الضد الآخر؟

٥ـ ما رد المصنّف على ما ادعي لإثبات مقدمية ترك أحد الضدّين لفعل الضد الآخر، من أن عدم المانع من أجزاء العلة، ولا شك في أن أحد الضدّين مانع من وجود ضدّه، فعدمه عدم المانع، فيكون من أجزاء العلة، وبذلك تثبت مقدميته؟

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ ما العلاقة بين هذا البحث والدليل اللفظي؛ كقوله تعالى مثلا: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ إستطاع إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾؟

٢ـ قال المصنّف: «المكلف في مثال الصلاة والإزالة يكون اختياره هو العلة الكفيلة بتحقق ما يختاره»، وقال أيضاً: «الإزالة. . . لا تجتمع مع المقتضي للصلاة، وهو إرادتها»، أليس هناك تضارب بين هاتين العبارتين؛ فبينما كانت إرادة الصلاة واختيارها علة لتحققها في العبارة الأولى، صارت مقتضيا لها في العبارة الثانية؟ وجه ما تقول.

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الثالثة للمصنّف.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٥، ص٣٢٠ وما بعدها.

٣ـ أجود التقريرات، ج١، ص٢٥٠ـ ٢٥١.

## البحث رقم (١٠٣)

## إقتضاءُ الحرُمة للبُطلان

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «إقتضاءُ الحرُمة للبُطلان» ص٢٣٩.

إلى قوله: «مُسقِطاتُ الحُكم» ص٢٤٢.

**ثانيا: المدخل**

تكلّمنا في البحث السابق عن اقتضاء حكم تكليفي (وهو الوجوب) لحكم تكليفي (وهو الحرمة)، وأما اليوم، فنريد أن نتكلم عن اقتضاء حكم تكليفي (وهو الحرمة) لحكم وضعي (وهو البطلان)، سواء أكان هذا البطلان بطلان عبادة أم معاملة، والحكم في البحثين طبعا عن حكم العقل ليس إلا، وبعد ان نعرف المقصود بالبطلان في العبادة والمعاملة.

وكما كان المراد من الاقتضاء في مباحث الدليل العقلي السابقة هو الاستلزام، فكذا في المقام، المراد بالاقتضاء الوارد في عنوان مسألتنا، هو الملازمة والتلازم بين الحكمين، أي: اللابدّية العقليّة، فالقائل بالاقتضاء في المقام يقول بالتلازم العقلي بين التحريم التكليفي والحرمة الوضعية (البطلان)، وإن شئت، لك أن تعبر بقولك: بين النهي عن شيء وفساده وبطلانه.

كما ان لك ان تعبر عن البحث وموضوعه، بالنظر اليه من زاوية الممانعة والمنافرة بين النهي عن شيء وصحّته؛ بحيث لا يمكن الالتزام بصحّة العبادة أو المعاملة مع تعلّق الحرمة بها.

ولمّا كان البحث ـ على هذا ـ عن التلازم العقلي، كان ذلك هو الوجه في إدراج المسألة في الدليل العقلي دون الدليل اللفظي، وإن كان التحريم محل الكلام هو بنفسه يستفاد تارة من النهي عن العبادة أو

المعاملة، تارة يستفاد من دليل شرعي، كرواية أو آية مباركتين، وتارة أخرى، من الدليل العقلي، ببركة القول بالملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده الخاص مثلا، فمن هذه الناحية لا يختلف الحال.

وما سنذكره هنا، هو: اقتضاء تحريم العبادة بطلانها، وسنقيم دليلين على ذلك، يشمل أولهما العبادة، وكل مصداق لطبيعة مأمور بها، ويختص الثاني بالعبادة.

وأما بالنسبة لحرمة المعاملة واقتضائها لفسادها، فسنرى أن الصحيح عدم الإقتضاء؛ فإن معنى حرمة المعاملة له مصداقان لا دليل على الإقتضاء فيهما، بل قد يكون الحكم بالتحريم أحيانا كاشفا عن صحة المعاملة، كما سيتضح من خلال البحث.

وسننبه آخر البحث على أن محل الكلام إنما هو في النهي الدال على الحرمة التكليفية المولوية، لا النهي الإرشادي؛ لوضوح أن هذا الأخير يدل على الفساد إن كان متعلقه الارشاد الى المانعية أو الشرطية مثلا.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**المقصود ببطلان العبادة والمعاملة**

الحرمة حكم تكليفي كسائر الأحكام التكليفية الأخرى، ومعناها: المنع؛ بحيث يترتب العقاب والاثم على عدم الامتثال.

وأما البطلان، فهو حكم وضعي، قد يكون متعلقه العبادة مرة، والمعاملة مرة أخرى.

**بطلان العبادة يعني: عدم الإجزاء**

أما البطلان عندما يتعلق بالعبادة؛ كما لو قيل: «بطلت الصلاة» أو: «يبطل الحج»، أو: «الصوم باطل»، فالمراد به: عدم الإجزاء، بمعنى: عدم

الاكتفاء بما أوقع من العمل في مقام الامتثال؛ بحيث لا يكون ذلك العمل كافيا في إفراغ العهدة وإخراجها مما تعلق بها، ولا مغنياً عن الإعادة في داخل الوقت، أو القضاء في خارجه، وإن شئتـ فعبر بقولك: ما وقع لا يكون كافيا بسقوط الأمر بالعمل العبادي.

ويقابل هذا المعنى من البطلان، الصحة؛ فهي تعني: الإجزاء، والاكتفاء بالمأتي به في مقام الامتثال، وسقوط الأمر بالعمل العبادي.

**بطلان المعاملة يعني: عدم ترتب الأثر**

وأما المقصود بالبطلان في باب المعاملات، فهو عدم ترتّب الأثر المقصود من المعاملة عليها شرعا؛ فيكون ما وقع من المتعاملين لاغيا بنظر الشارع، غير مؤثر لمضمون المعاملة، ولهذا، لا يترتب الأثر على المعاملة شرعا.

بعد أن تبين المقصود بالبطلان في كل من العبادات والمعاملات، يقع البحث في مقامين؛ إذ هو مرة في اقتضاء تحريم العبادة بطلانها، وفي اقتضاء تحريم المعاملة بطلانها مرة أخرى.

ونعود لنكرر، إن الكلام إنما هو في مجرد ما يقتضيه العقل، وإن شئت، فعبر بقولك: ما تقتضيه القاعدة العقلية، وأما إذا توفر الدليل الخاص على الصحة أو البطلان، فإن ذلك خارج عما نحن فيه.

**المقام الأول: اقتضاء تحريم العبادة بطلانها**

**تحريم العبادة يستلزم البطلان**

أما بالنسبة الى اقتضاء الحرمة لبطلان العبادة، فالمعروف بين الأصوليين أن النهي إذا تعلّق بالعبادة اقتضى بطلانها وفسادها بالمعنى المتقدم.

وقد ذكر الأصوليون للحكم بالاقتضاء في المقام، عدة أدلة، يذكر منها

المصنف ﰇ في المقام دليلين:

**الدليل الأول: استلزام النهي لعدم شمول الأمر**

أما الدليل الأول على الاقتضاء والبطلان في المقام، فهو استلزام النهي لعدم شمول الأمر للعمل المنهي عنه؛ وذلك لامتناع إجتماع الامر والنهي كما تقدم في مباحث الدليل العقلي؛ فإذا لم يشمله الأمر، لن يكون الاتيان به مجزيا، ولن يكون مسقطا للأمر المتعلق به، وهو معنى البطلان كما تقدم.

وبعبارة أخرى: العمل المنهي عنه ليس بمأمور به؛ فيكون باطلا؛ إذ الصحة في العبادات كما تقدم هي الاجزاء، ولا يكون هذا إلا بموافقة الأمر المتعلق بالعمل، وهذا لا يمكن إلا مع الامتثال، وإذ لا أمر بسبب النهي، وعدم اجتماع الأمر والنهي، فلا امتثال.

**الإشكال على هذا الدليل**

ولربما يشكل على الدليل المتقدم للبطلان، بأن غاية ما سيثبته هو عدم الأمر بالعمل المنهي عنه، إلا أنه لا ملازمة بين البطلان وعدم الأمر؛ وإنما الملازمة بين البطلان وعدم استيفاء ملاك العمل بما وقع من العمل؛ فإنه المدار في بطلان العبادة أو صحتها كما تقدم في بيان المراد من بطلان العبادة.

فإذا كان المدار هو استيفاء الملاك وعدم استيفائه، فعدم استيفاء الملاك لم يثبت بمجرد سقوط الأمر؛ إذ لربما هو باق في العمل المنهي عنه، فيكون العبد قد استوفاه بالاتيان بالعمل، فتكون العبادة صحيحة؛ فيسقط الامر بها؛ إذ يعد العبد ممتثلا لما أُمِرَ به. [(١)]

---

(١)وإنما يكون مجال لهذا الإشكال، في الموارد التي يكون سقوط الأمر فيها بسبب

**ردُّ الإشكال المتقدم**

وأما الموقف مما ورد في الاشكال المتقدم، فهو الرفض، لا بمعنى: أن ما ورد فيه من احتمال غير ممكن ثبوتا؛ إذ من الممكن أن يكون الملاك باقيا حتى في حالة سقوط الأمر لامتناع اجتماع الأمر والنهي، وإنما بمعنى: إن الوسيلة التي يتمكن بها العبد للعلم باستيفاء الملاك بما جاء به من عمل، هو ثبوت الأمر بذلك العمل؛ إذ هو الذي يكشف عن الملاك بالدلالة الالتزامية كما تقدم؛ فإذا سقط الأمر كما هو الفرض، لم يبق ما يكشف عن ثبوت الملاك وعدم سقوطه بسقوط الأمر؛ إذ قلنا سابقا بالتلازم بين الدلالتين المطابقية والالتزامية، وبالتالي، لا كاشف عن الاستيفاء، فلا دليل على الصحة والامتثال، وهو معنى البطلان كما تقدم.(١)

**جريان الدليل الأول في كل طبيعة مأمور بها**

وبالرجوع الى الدليل الأول بعد ما ثبت بطلان ما أورد عليه، فإن من جملة ما سيترتب على هذا الدليل الأول، هو أنه لا فرق في إثباته البطلان بين ما إذا كان المأمور به واجبا تعبّديا أو واجبا توصليا؛ إذ

---

وجود المانع، كما هو الحال في ما نحن فيه؛ إذ سقوط الأمر في ما نحن فيه إنما كان بسبب مانع عقلي هو عدم إمكان اجتماع الأمر والنهي، فإذا ورد النهي، كما نحن فيه، فإن الأمر بالعبادة يسقط، فيكون هناك مجال للإشكال؛ بأن المقتضي لربما يكون باقيا يمكن استيفاؤه. فانتبه.

(١)للبحث والتحقيق: ما رأيك بالفكرة التالية كرد للاشكال المتقدم؟

إن غاية ما سيثبت بهذا الاشكال هو (احتمال) الاستيفاء؛ باحتمال عدم سقوط الملاك بسقوط الأمر، ولكن، بماذا سيفيدنا هذا الاحتمال؟ بل التحقيق هو عدم الاجزاء في هذه الحالة؛ إذ إذا احتملنا الامتثال وسقوط الأمر وتفريغ الذمة، فإنّ الاستصحاب يقتضي العدم؛ وبقاء اشتغال الذمة، وهذا معناه: البطلان، كما تقدم.

المانع من صحة العبادة كما تقدم بهذا الدليل إنما هو عدم الأمر؛ وذلك بسبب النهي المتعلق بالعمل، وهذا السبب لا يختص بالعمل العبادي، وإنما يشمل التوصلي كما هو واضح؛ إذ كيف يمتثل هذا الأمر حيث لا أمر من الأساس بعد سقوطه؟![(١)]

**الدليل الثاني: استلزام النهي لعدم إمكان وقوع العمل عباديا**

وأما الدليل الثاني على الاقتضاء في المقام، فهو استلزام النهي لعدم إمكان وقوع العمل عباديا؛ فإن تعلّق النهي بالعبادة، يكشف عن كونها مبغوضة للمولى؛ إذ هذا هو معنى النهي عنها، فإذا كانت مبغوضة للمولى، إستحال التقرّب بها، ما يعني بالتبع: أن العمل لن يقع على وجه العبادية، ما يعني بالأخير: عدم الاجزاء، وهو المطلوب إثباته في المقام.

**إختصاص الدليل الثاني بالعبادة**

نعم، من الواضح أن الدليل الثاني مع جريانه يختص بما كان المأمور به عملا عباديا؛ فإن ملاك البطلان لما كان عدم إمكان التقرّب بالمبغوض، إختص بما اشترط فيه القربة، فلم يشمل التوصليات.[(٢)]

**المقام الثاني: اقتضاء تحريم المعاملة لبطلانها**

**المقصود بتحريم المعاملة**

قبل الخوض في تفاصيل البحث، لابد من بيان المقصود بتحريم

---

(١)وسيأتي في الحلقة الثالثة أمور أخرى تترتب على هذا الدليل الأول؛ من شموله للعالم بالحرمة والجاهل بها، ومن شموله للحرمة النفسيّة والحرمة الغيريّة.

(٢)وسيأتي في الحلقة الثالثة أمرا آخر يترتب على هذا الدليل الثاني؛ من عدم شموله للجاهل بالحرمة؛ فإن الجاهل بالحرمة جاهل بالمبغوضية، فيمكنه التقرّب بالعمل المبغوض واقعا؛ فإن التقرب قصد نفسي تابع لنفس اعتقاد المكلف.

المعاملة؛ إذ يطلق هذا ويراد به أحد أمرين؛ باعتبار المراد من المعاملة المضافة الى التحريم؛ إذ يمكن ان يراد بها أحد معنيين[١]:

**الأول: السبب**

بمعنى: تحريم نفس السبب المعتبر في ترتب الأثر على المعاملة، وهو العقد، أو الإنشاء، أو الايجاب والقبول بصورة عامة، كما في قوله: «بيع البول النجس حرام» مثلا.

**الثاني: المسبَّب**

وهو ما يترتب شرعاً على السبب، أي: الأثر المقصود من المعاملة، من الملكية، والنقل والانتقال، مثلا في البيع أو الاجارة، كما في قوله: «لا ملك للعبد المسلم من قبل الكافر»، مثلا.[٢]

---

(١)هناك حالة ثالثة للمراد من تحريم المعاملة، وهو تعلق التحريم بأثر المسبَّب، مثل: تصرف البائع في الثمن، وتصرف المشتري في المثمن، كما في قولهم: «ثمن العذرة سحت» مثلا، أو: «قد يكون للرجل الجارية تلهيه، وما ثمنها إلا كثمن الكلب».

(٢)سيأتي في الحلقة الثالثة إثبات إمكان تصوّر تعلق الحرمة بالمسبَّب؛ إذ قد يشكل أن ترتب الأثر (الانتقال) فعلٌ للشارع؛ خاضع لجعله أو عدم جعله، وأما المكلف، فلا يقع تحت قدرته ذلك، وعلى هذا، فلا معنى لتعلق الحرمة بنفس المسبَّب؛ إذ سيكون من التكليف بغير المقدور.

وجواب هذا الاشكال بصورة مختصرة، هو أن كون المسبب فعلًا للشارع لا يعني عدم قدرة المكلّف على إيجاده بصورة غير مباشرة وبالواسطة؛ وذلك عن طريق إيجاد السبب، وهو العقد أو الإنشاء، والذي هو من الأفعال المباشرية الممكنة للمكلف، وعليه، يصحّ تعلق الحرمة بالمسبب؛ فالقادر على إيجاد السبب قادر على إيجاد المسبب.

وبناء على المقصود من تحريم المعاملة، لابد من إفراد كل من المعنيين بالبحث، لنرى أن تحريم المعاملة بكل من المعنيين، هل يقتضي بطلان المعاملة المحرمة أم لا؟

**النقطة الأولى: تحريم المعاملة بمعنى: تحريم سببها**

إذا تعلق التحريم بالسبب، كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة في قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾[1]، فإنّ التحريم هنا لا يقتضي البطلان؛ ولا يستلزمه، كما لا يستلزم صحة السبب ونفوذه، وتأثيره؛ وذلك أن العقل لا يأبى أن يكون صدور شيء من المكلف مبغوضا للمولى، ولكنه إذا صدر، ووقع في الخارج، ترتب عليه أثره الخاص به بحكم الشارع، كما في الظهار؛ فإنه محرم تكليفا؛ ولكنه نافذ؛ ويترتب عليه الأثر لو وقع.

وبعبارة أخرى: لا وجه لتوهم اقتضاء التحريم للبطلان في هذه الحالة الأولى؛ إذ لا تهافت ولا تنافي بين مبغوضية السبب وبين جعل السببية شرعاً، كما في المثال المتقدم، وكما في مثال آخر يضرب لعدم التلازم بين حرمة السبب وترتب الأثر عليه، وهو غسل الثوب بماء مغصوب؛ فيكون غَسلُ الثوب في ماء مغصوب مبغوضا للمولى، ولكن، مع هذا، يُجعل هذا الغسلُ سبباً لحصول الطهارة.

وفي الحقيقة: عدم التلازم في المقام من باب أنه لا وجه له، والقول بالتلازم لابد له من دليل كما هو واضح.

**النقطة الثانية: تحريم المعاملة بمعنى: تحريم مسبَّبها**

وأما تحريم المسبب، فيمكن القول بأن تحريم المسبب لا أنّه لا

---

(١)الجمعة: ٩.

يقتضي البطلان فحسب، بل هو يقتضي الصحة.

وإليك تفصيل ذلك:

تقدم أنّ كلٌّ تكليف مشروطٌ بالقدرة على متعلقه فعلا أو تركا؛ وإلا، كان من التكليف بغير المقدور، وهو مستحيل.

ما يعنيه الكلام المتقدم: هو أنّ التكليف إذا تعلّق بشيء مّا، فإن ذلك يكشف عن كونه مقدوراً للمكلّف؛ وإلا، لم يتعلق به التكليف من الأساس، وعلى هذا، فلو وجدنا أن التحريم قد تعلّق بالمسبّب، فهذا يكشف عن قدرة المكلف على إيجاده بإيجاد سببه، وهذا يعني بالتبع: كون السبب مؤثّرا نافذا شرعاً في حصول مسبَّبه، وإلا، لما كان المكلف قادراً على ايجاد المسبب؛ ونفوذ السبب شرعاً يعني: صحة المعاملة، وعدم بطلانها.

وبعبارة مختصرة: لولا أن المكلف قادر على إيجاد المسبب بمجرد إيجاد السبب، لما نهي عن المسبب، فالنهي عن المسبب كاشف عن صحة المعاملة بإيجاد السبب، وإلا، كان من التكليف بغير المقدور.

**خروج النهي الإرشادي عن محل الكلام**

وينبغى أن ننتبه هنا إلى أن الكلام إنما هو في النهي المولوي التكليفي في موارد العبادات والمعاملات؛ فإن النهي كثيرا ما يُستعمل لا لإفادة التحريم المولوي؛ وإنما لإفادة مانعية متعلق النهي، كما في قوله: «لا تصلِّ في ما لا يؤكل لحمه»، الدالّ على مانعية لبس ما هو مأخوذ مما لا يؤكل لحمه من صحة الصلاة، أو يدل على شرطية نقيض المانع، كما في قولهم: «لا تبع بدون كيل»، أو: «لا تبع ما ليس ملكك»، الدال على شرطية الكيل أو الملك، ونحو ذلك.

وفى مثل هذه الموارد لا إشكال في أن النهي يدل على البطلان؛ باعتباره إرشادا إلى المانعية أو الشرطية، ومن الواضح أن المركب من المقتضي وعدم المانع ووجود الشرط، يختل بانعدام واحد من هذه العناصر، كوجود المانع، أو فقدان الشرط، ولا علاقة لذلك باستلزام الحرمة التكليفية للبطلان، الذي هو محل الكلام.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**إقتضاء الحرمة للبطلان**

الحرمةُ حكمٌ تكليفيٌّ، والبطلانُ حكمٌ وضعيٌّ[(١)]، قد توصفُ بهِ العبادةُ، وقد توصفُ بهِ المعاملةُ، ويرادُ ببطلانِ العبادةِ: أنّها غيرُ مجزيةٍ، ولابدّ مِن إعادتِها[(٢)]أو قضائِها[(٣)]، وببطلانِ المعاملةِ: أنّها غيرُ مؤثّرةٍ، ولا يترتّبُ عليها مضمونُها[(٤)].

وقد وقعَ الكلامُ في أنّ التحريمَ[(٥)]هل يستلزمُ البطلانَ[(٦)]، أو لا؟

أمّا تحريمُ العبادةِ، فيستلزمُ بطلانَها؛ وذلك:

---

(١)ويعبر عن البطلان بأنه نتيجة الحرمة الوضعية أيضا؛ فهناك حرمة وضعية، وهناك حرمة تكليفية، وهكذا بالنسبة الى الجواز، بل هكذا بالنسبة الى الوجوب؛ فمنه التكليفي، ومنه الوضعي، من قبيل التعبير بأن العلم بالمبيع واجب؛ فهو وجوب شرطي وضعي. فانتبه.

(٢)في الوقت.

(٣)خارج الوقت، إن كانت مما يقضى؛ فبعض العبادات إذا فاتت لا تقضى كما تعرف، كصلاة الجمعة، وصلاة الآيات مثلا.

(٤)وهو الأثر المقصود منها، كالنقل والانتقال في البيع مثلا.

(٥)للعبادة أو المعاملة.

(٦)بحكم العقل، أي: بإدراكه؛ بحيث يكون حكمه (قاعدة).

أمّا أوّلًا، فلأنّ تحريمَها يعني: عدمَ شمولِ الأمرِ[١]لها؛ لامتناعِ اجتماعِ الأمرِ والنهيِ[٢]، ومعَ عدمِ شمولِه لها، لا تكونُ مجزيةً، ولا يسقطُ بها الأمرُ[٣]. وهو معنى البطلان.

فإنْ قيلَ[٤]: إنّ الأمرَ غيرُ شاملٍ[٥]، ولكنْ، لعلَّ ملاكَ الوجوبِ شاملٌ لها، وإذا كانتْ واجدةً للملاكِ، ومستوفيةً له، فيسقطُ الأمرُ بها[٦].

قلنا: إنّه بعدَ عدمِ شمولِ الأمرِ لها[٧]، لا دليلَ على شمولِ الملاكِ؛ لأنّ الملاكَ إنّما يُعرفُ مِن ناحيَةِ الأمرِ[٨].

وهذا البيانُ[٩]كما يأتي في العبادةِ المحرَّمةِ، يأتي ـ أيضاً ـ في كلِّ مصداقٍ لطبيعةٍ مأمورٍ بها، سواءٌ كان الأمرُ تعبّدياً، أو توصّلياً[١٠].

وأمّاً ثانياً، فلأنّنا نفترضُ ـ مثلًا ـ أنّ الملاكَ موجودٌ في تلكَ العبادةِ المحرَّمةِ، ولكنَّها مادامتْ محرَّمةً، ومبغوضةً للمولى، فلا يمكنُ التقرُّبُ

(١)بالعبادة المحرمة المنهي عنها، كالصلاة في الحمام مثلا.

(٢)كما تقدم.

(٣)الذي هو من آثار الإجزاء ومعانيه.

(٤)إشكالا على هذا الدليل الأول.

(٥)كما ذكرتم في الدليل.

(٦)ومعنى هذا: صحة العبادة، وعدم بطلانها؛ وإلا، لما سقط الأمر، ولوجب الإعادة أو القضاء.

(٧)بعد سقوطه؛ بعدم إمكان اجتماعه مع النهي.

(٨)إذ هو مدلول التزامي للأمر.

(٩)للدليل الأول على اقتضاء حرمة العبادة لبطلانها.

(١٠)غير عبادي؛ إذ أساس هذا الدليل سقوط الأمر، وهو سبب مبطل في العبادة وغيرها.

بها نحوَه[١]، ومعه، لا تقعُ عبادةً لتصحَّ وتجزيَ عن الأمر.

وهذا البيانُ[٢] يختصُّ بالعباداتِ، ولا يجري في غيرها.

وأمّا تحريمُ المعاملةِ، فتارةً يرادُ به تحريمُ السببِ المعامليِّ الذي يمارسُه المتعاملانِ، وهو الإيجابُ والقبولُ مثلًا. وأخرى، يرادُ به تحريمُ المسبَّبِ، أي: التمليكِ الحاصلِ[٣] نتيجةً لذلك[٤].

ففي الحالةِ الأولى، لا يستلزمُ تحريمُ السبب بطلانَه، وعدمَ الحكمِ بنفوذِه، كما لا يستلزمُ صحَّتَه ونفوذَه[٥]، ولا يأبَى العقلُ عن أنْ يكونَ صدورُ شيءٍ من المكلَّفِ مبغوضاً للمولى، ولكنَّه إذا صدرَ، ترتَّبَ عليه بحكمِ الشارعِ أثرُه الخاصُّ به، كما في الظِّهار؛ فإنّه محرَّمٌ[٦]، ولكنَّه نافذٌ، ويترتَّبُ عليه الأثرُ[٧].

وفي الحالةِ الثانيةِ[٨]، قد يقالُ: إنَّ التحريمَ المذكورَ يستلزمُ الصحَّةَ؛ لأنّه[٩] لا يتعلَّقُ إلّا بمقدورٍ، ولا يكونُ المسبَّبُ مقدوراً إلّا إذا كانَ السببُ

---

(١)إذ لا يتقرب بغير المحبوب.

(٢)في هذا الدليل الثاني.

ولعلك انتبهت الى أن هذا الدليل الثاني في الحقيقة رد ثان لما وجه من إشكال الى الدليل الأول، إلا أنه يصلح أن يكون دليلا برأسه.

(٣)وهو النقل والانتقال في البيع والإجارة مثلا.

(٤)السبب.

(٥)فهو لا لهذا الجانب، ولا لذاك.

(٦)تكليفا.

(٧)جملة تفسيرية؛ فهي معنى النفوذ.

(٨)تحريم المسبَّب.

(٩)أي: لأن التحريم. وهكذا كل الأحكام مشروطة بالقدرة.

نافذاً[١]، فتحريمُ المسبَّبِ يستلزمُ نفوذَ السببِ، وصحَّةَ المعاملة[٢].

وينبغي التنبيهُ هنا، على أنَّ النهيَ في مواردِ العباداتِ والمعاملاتِ كثيراً ما يستعملُ لا لإفادةِ التحريم[٣]، بل لإفادةِ مانعيّةِ متعلّقِ النهي، أو شرطيّةِ نقيضِه، وفي مثلِ ذلكَ لا إشكالَ في أنّه يدلُّ على البطلانِ، كما في: «لا تصلِّ في ما لا يؤكلُ لحمُه»، الدالِّ على مانعيّةِ لبسِ ما هو مأخوذٌ ممّا لا يؤكلُ لحمُه، أو: «لا تَبعْ بدونِ كَيلٍ»، الدالِّ على شرطيّةِ الكيلِ، ونحوِ ذلك، ودلالتُه على البطلانِ؛ باعتبارِه إرشاداً إلى المانعيةِ، أو الشرطيةِ، ومن الواضحِ أنّ المركّبَ[٤] يختلُّ بوجودِ المانعِ، أو فقدانِ الشرطِ، ولا علاقةَ لذلك باستلزامِ الحرمةِ التكليفيةِ للبطلان[٥].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

لاحظ الروايات التالية، ثم حدّد دلالتها على البطلان، ذاكرا سبب ذلك:

١ـ عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الميتة، قال: «لا تصلّ في شيء منه، ولا شسع».[٦]

٢ـ عن سماعة، قال: «سُئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن جلود السباع، فقال:

---

(١)إذ هو النافذة الوحيدة التي يكون المسبب بها فعلا مقدورا للمكلف.

(٢)وعلى، هذا، فتحريم المسبب يكشف عن الصحة، لا أنه يقتضي البطلان.

(٣)المولوي.

(٤)أي: العلة، المركبة من المقتضي، وعدم المانع، والشرط.

(٥)فهذا القسم من النهي خارج عن محل الكلام.

(٦)الوسائل، الباب الأول من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

إركبوها، ولا تلبسوا شيئا منها تصلّون فيه».[(١)]

٣ـ عن أبي جعفر ﵇، قال: «لا تَبع الحنطةَ بالشعير إلا يدا بيَد، ولا تَبع قفيزا من حنطة بقفيزين من شعير».[(٢)]

٤ـ في وصية النبي ﷺ لعلي ﵇: «يا عليّ، كَفَرَ بالله العظيم من هذه الأمة عشرة:. . . ، وبايعُ السلاح من أهل الحرب».[(٣)]

**التطبيق الثاني**

قال المحقق الخونساري في جامع المدارك: «وأما حرمة البيع وقت النداء، فقيل: إجماع العلماء عليها بعد النداء للجمعة، والقرآن الكريم ناطق به؛ قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، فإن تمَّ الإجماعُ على الحرمة، فلا إشكال.

ولا وجهَ للتعدي إلى غير البيع؛ لأنه وإن كان الظاهر أنَّ وجه الحرمة لزومُ التفويت، لكنَّ هذا الوجه لا يوجبُ الحرمة؛ لعدم إيجاب وجوب شيء حرمةَ ضدّه، كما قُرر في الأصول، ولولا الإجماعُ، أشكل استفادة الحرمة من مثل الآية الشريفة؛ لاحتمال كونه للإرشاد لما ذكر، ولا ظهور للأوامر والنواهي الواردة في أمثال المقام في الوجوب والحرمة المولويين.

وأما انعقاد البيع مع الحرمة؛ فلما تقرَّر في الأصول؛ من عدم اقتضاء النهي كذلك للفساد، إلا أن يقال: إذا كان النهيُ مولويا كما ادُّعي عليه

---

(١)الباب الخامس من أبواب لباس المصلّي، ح٤.

(٢)التهذيب، ج٧، ص٩٦.

(٣)الوسائل، باب ثبوت الكفر والارتداد، ح٣.

الإجماعُ، لا من باب اقتضاء الأمر للنهي عن الضدّ، فلا يبعدُ الالتزام بالفساد؛ حيثُ يستظهر من بعض الأخبار الفساد».[١]

راجع العبارة السابقة بدقة؛ لتصل إلى المعلومات التالية:

١ـ إن المقصود بحرمة البيع وقت النداء، الواردة أول العبارة: هي الحرمة التكليفية، لا الوضعية بمعنى: البطلان.

٢ـ إن هذه الحرمة عند المحقق الخونساري، لولا الإجماع الثابت عليها، لكانت محلَّ شك، وتردد؛ لاحتمال كون المراد بالنهي الوارد في الآية عن البيع، إنما هو النهي الإرشاديُّ لبطلان البيع.

٣ـ بناء على كون النهي عن البيع في الآية المباركة تكليفيا مولويا، فلا دليل على بطلان البيع من نفس الآية؛ لعدم اقتضاء الحرمة التكليفية للمعاملة فسادها وبطلانها.

٤ـ ومع ذلك الذي ذكرناه في النقطة السابقة، إلا أن البيع باطل؛ فإن البطلان لا يتوقف على قضية الإقتضاء، بل لابد من البحث في الأدلة الخاصة بالمسألة، ولو بحثنا، لوجدنا جملة من الروايات الواردة في بطلان البيع وقت النداء، ولولا هذه الروايات الخاصة، لكان الحكم صحة المعاملة، وإن كانت حراما تكليفا، وما ذلك إلا لجريان إطلاقات صحة البيع وعموماته، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، وغيره، التي تجري بدون مانع، ولا مخصص ولا مقيد لعمومات الصحة وإطلاقاتها، وقد تقدم الطريقة الفنية للاستنباط بالتفصيل.

---

(١)جامع المدارك، ج١، ص٥٣٥.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تناولنا في هذا البحث مسألة اقتضاء الحرمة التكليفية للعبادة أو المعاملة لبطلانها، بعد أن قلنا: إن بطلان العبادة يعني: عدم إجزائها، وأن معنى بطلان المعاملة: عدم ترتب الأثر المقصود منها عليها.

٢ـ وقد تبيّن أن تحريم العبادة يقتضي بطلانها؛ لدليلين:

الأول: إن تحريمها يعني عدم شمول الأمر لها؛ لامتناع اجتماع الأمر والنهي على متعلق واحد، كما مضى في بحث سابق، فلا تكون مجزية، وأما احتمال بقاء ملاك الوجوب فيها بعد سقوط الأمر بها، فغير كاف في صحتها، إذ لا دليل على بقائه حينئذ.

الثاني: وعلى فرض بقاء الملاك في العبادة، فإنه لا يمكن التقرب بها؛ لمبغوضيتها؛ للنهي عنها، فلا يُتقرب بها، فلا تقع عبادة.

٣ـ وأما تحريم المعاملة، فلا يقتضي بطلانها، سواء أكان معنى هذه الحرمة: حرمة السبب، أم حرمة المسبَّب تكليفا.

٤ـ أما الأول، فلعدم الملازمة، كالظهار، وأما الثاني، فكاشف عن صحة المعاملة، لا بطلانها؛ إذ لا يُنهى عن المسبَّب إلا إذا كان ممكنَ الوقوع، ويقع بتحقيق سببه.

٥ـ وأما آخر البحث، فقد نبّهنا على نكتة مهمة جدا، وهي أن محل الكلام ـ كما قلنا ـ في النهي التحريمي المولوي، وأما الإرشاديُّ، فلا شكَّ في دلالته على البطلان؛ باعتباره إرشاداً إلى مانعية شيء، أو شرطية آخر، ومن الواضح اختلال المركب بوجود المانع أو فقدان الشرط مثلا.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ ما المراد بحرمة العبادة أو المعاملة وضعا؟ وضح ذلك بمثال.

٢ـ ادُّعي أنَّ تحريم العبادة يستلزم بطلانَها؛ إعتمادا على نظرية امتناع اجتماع الأمر والنهي، بيّن هذا الدليل أوّلا، وما أورد عليه ثانياً.

٣ـ بيّن رد المصنّف ﷺ على ما ذكر إيرادا على الدليل الأول لاقتضاء حرمة العبادة لبطلانها.

٤ـ هل يقتضي تحريمُ المعاملة تكليفا حرمتَها وضعا؟ وما وجه ذلك؟

٥ـ لو كان النهي إرشاديا، فإنَّه لا شكَّ في بطلان العبادة والمعاملة حينئذ، وضِّح المدعى أوّلا، ثم أذكر الدليل عليه ثانيا.

**ب . إختبارات منظومية**

١ـ ما الفرقُ بين هذا البحث، والبحث السابق، حيث البحث في اقتضاء وجوب الشيء حرمةَ ضدّه؟

٢ـ لاحظ أن الدليل الأول على استلزام حرمة العبادة لبطلانها مبني على امتناع اجتماع الأمر والنهي، ماذا ستكون النتيجة لو قلنا بجواز الإجتماع؟

٣ـ ذُكر أن الحرمة المستفادة من قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾، هي حرمة تكليفية، وأن الحرمة في قوله ﷺ: «لا تبع ما ليس عندك»، هي حرمة وضعية، فما هو المناط في ذلك؟

٤ـ ما علاقة إطلاقات وعمومات صحة المعاملة ببحث اليوم؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الثالثة للمصنّف.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٦، ص٥٢٣ وما بعدها، علماً بأنه في صفحة ٥٥١ من هذا الجزء، عقد السيد الشهيد ﷺ تنبيها خاصا بتشخيص نوع النهي، وكونه إرشاديا أو مولويا، فراجع.

٣ـ جامع المدارك، ج١، ص٥٣٥.

٤ـ وسائل الشيعة، الباب الأول والخامس من أبواب لباس المصلّي، وباب ثبوت الكفر والارتداد.

٥ـ كتاب التهذيب، للشيخ الطوسي.

## البحث رقم (١٠٤)

## مُسقطاتُ الحكُم

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «مُسقطاتُ الحُكم» ص٢٤٢.

إلى قوله: «إمكانُ النَّسخ، وتصويرُه» ص٢٤٤.

**ثانيا: المدخل**

تناولنا في هذا البحث بحثا عقلياً آخر من بحوث الدليل العقلي، وهو المسمى بمسقطات الحكم، فما هي الأمور التي تسقط الحكم بالوجوب مثلا؟

وسنذكر في هذا المجال أربعة من هذه المسقطات، الإثنان الأوّلان يسقطان فاعليةَ الحكم ومحركيتَه، والإثنانِ الآخرانِ يسقطانِ الفعليَّة، وهذه الأمور الأربعة هي:

١ـ الإتيان بالمتعلَّق

٢ـ العصيان

٣ـ الإتيان بما يكون عدمه قيداً في بقاء الوجوب المجعول

٤ـ إمتثال الأمر الإضطراريّ

وسيتبيّنُ حين الكلام في المسقط الرابع ثمرةُ القول بامتناع التخيير بين الأقل والأكثر، وهو البحث الذي مضى سابقاً.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

من جملة ما ذكر مسقطا للحكم الأمور الأربعة التالية:

**١. مسقطية الامتثال**

من جملة ما يدركه العقل هو ان الحكم الشرعي يسقط بامتثاله، أي: بالإتيان بمتعلَّقه، فالأمر بالصلاة يسقط بامتثالها، وهكذا بالنسبة الى جميع

الأحكام.

**٢. مسقطية العصيان**

ومن جملة ما يحكم العقل بمسقطيته للحكم هو العصيان، كما لو لم يصل المكلف حتى خرج وقت الصلاة.

**حقيقة مسقطية الامتثال والعصيان**

لا كلام في ما تقدم؛ من أن الامتثال والعصيان من جملة ما يسقط به الحكم الشرعي عقلا، إلا أن ما وقع فيه الكلام، هو ما يسقط بهذين، فعندما نقول: يسقط الحكم بالامتثال والعصيان، فما هو المراد من الحكم هنا؟ وما الذي يسقط بهذين؟

والجواب:

الامتثال والعصيان مسقطان لفاعلية الحكم، ومحركيته.

وإليك التفصيل:

تقدم ان هناك مرحلتان كليتان للحكم، هما: مرحلة الجعل، ومرحلة المجعول.

وقد تقدم ـ أيضا ـ المراد من كل من هذين المصطلحين، فالجعل تشريع الحكم بأخذ جميع ما يتوقف فعليته عليه مفروضا ثم يصاغ الحكم بصياغة قانونية مناسبة.

وأما مرحلة المجعول، فهي مرحلة الفعلية؛ وذلك حين تحقق جميع تلك الأمور التي أخذت حين الجعل مفروضة متحققة، وهي ما يسمى بموضوع الحكم.

فإذا تحقق موضوع الحكم، وتحققت جميع القيود والمقدمات المأخوذة فيه، كان له محركية وباعثية نحو امتثاله، وإفراغ العهدة مما

تعلق بها بسبب ذلك الحكم.

وفي مثال كون الحكم هو الوجوب، يكون للوجوب محركية ودافعية نحو إيجاد متعلقه، كالصلاة مثلا.

بعد تبين ما تقدم، يمكننا أن نوضح المقصود بكون الامتثال والعصيان من جملة مسقطات الحكم؛ فإن المقصود بالسقوط ليس هو مرحلة الجعل والتشريع؛ فإنّ امتثال المكلّف أو عصيانه لوجوب الصلاة لا يسقط جعل وجوب الصلاة بقوله: «صلاة الصبح واجبة» مثلا، وامتثال الحج أو عصيانه لا يسقط قوله تعالى: ﴿وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، بل لا معنى لكونهما مسقطين للجعل؛ فقد تقدم العناصر الثلاثة لمرحلة الجعل، من الملاك والارادة والاعتبار، وليس من جملة هذه الأمور عدم الامتثال أو عدم العصيان، لكي يرتفع الجعل بتحقق أحدهما؛ إذ تبقى الصلاة مما فيها ملاك، وتبقى محبوبة للمولى، ويبقى تشريعها مستمرا بحق جميع من تحقق فيهم الموضوع.

وهكذا بالضبط بالنسبة الى مرحلة المجعول، أي: مرحلة فعلية الحكم؛ فإنها لا تسقط بالامتثال أو العصيان عقلا؛ إذ تقدم أن هذه المرحلة وجودا وانعداما إنما تدور مدار ما أخذ في مرحلة الجعل من القيود والمقدمات؛ فإن تحققت تلك الشروط والقيود والمقدمات، تحققت الفعلية، وإن انعدم ولو أحدها، انعدمت الفعلية.

ولو رجعنا الى ما أخذ في مرحلة الجعل من القيود والمقدمات، لم نجد من جملتها عدم الامتثال أو عدم العصيان، ما يعني بالتبع: عدم سقوط الحكم بالامتثال أو العصيان.

وعليه، فالحكم والجعل مستمر دائماً ما لم يحصل البداء للمولى.

إذا ما الذي يحكم العقل بسقوطه في ما نحن فيه؟

والجواب:

هو فاعلية الحكم ومحركيته؛ فعندما جعل الحكم، وتحقق موضوعه، بتحقق جميع ما أخذ في تلك المرحلة من القيود والمقدمات، حكم العقل بلزوم الانبعاث والتحرك تبعا لحكمه بالمسؤولية، ومع تحقق الامتثال لا يجب على المكلّف تكرار الامتثال؛ لأنّ الحكم لا يتطلّب إلّا امتثالَ متعلقه، وقد حصل، وليس الامتثال مسقطاً لأصل الحكم، فالحكم مستمر دائماً ما لم يحصل البداء للمولى.

وليعلم أننا عندما نقول: يسقط الفاعلية والمحركية بالامتثال أو العصيان، فإن المراد أن الحصة التي تعلق بها الحكم ووقع امتثالها أو عصيانها قد سقطت فاعليتها، وأما الحصص الأخرى لو كان للحكم حصص متعددة، فإنها تبقى فاعلة محركة، فمثلا: لو كان للواجب أو الحرام حصص بعدد الدقائق، فإن سقوط حصة الدقيقة الأولى بالامتثال أو العصيان لا علاقة له بالحكم المتعلق بالدقيقة الثانية، وهكذا.

وعليه، فإن ترك شرب الخمر في الدقيقة الأولى وامتثال حكم الشرب في هذه الدقيقة أو عصيانه، لا علاقة له أبدا بالشرب في الان التالي للشرب الأول أو تركه، بل يبقى الان الثاني له حكمه وله فعليته، وله فاعليته عقلا. فانتبه.

وبعبارة أخرى: محل الكلام هو الحكم نفسه، بدون النظر الى ما يقتضيه متعلقه من إطلاق وشمول في بعض الاحيان؛ فسقوط المحركية التي نتكلم عنها لا علاقة لها بشمولية المتعلّق الموجبة في بعض الحالات بتكرار الامتثال، فلا سبيل لشمولية الحكم بالمعنى الموجب

للاستمرار على الإتيان بالمتعلّق إلّا شمولية المتعلّق.[1]

**٣. مُسقطية الاتيان بالمُسقط الشرعي**

وأما المسقط الثالث من مسقطات الحكم الشرعي عقلا، فهو الاتيان بما اعتبره الشارع مسقطا للوجوب؛ فإنَّ المولى ـ كما تقدم ـ يأخذ جميع ما له دخل في فعلية الحكم مفروضا حين الجعل، وقد يكون من جملة هذه القيود والمقدمات ما له دخل في الفعلية ابتداء؛ بحيث لا فعلية مع وجود شيء أو مع عدم شيء، أو يكون دخالته في بقاء واستمرار الفعلية، لا في أصل وجودها، ومحل كلامنا في الثاني لا في الأول؛ فإنه في (المسقط)، فالكلام في ما أخذ قيدا في (بقاء) واستمرار الوجوب المجعول، هذا لا يمنع ـ طبعا ـ من ان يكون أمر ما قد أخذ قيدا في أصل الوجوب وفي استمراره، كما لربما يمثل له بالاستطاعة بالنسبة الى الحج.

فعلى سبيل المثال: أخذ الشارع عدم السفر قيدا في وجوب الصوم، فاذا تحقق السفر بالشروط المعروفة المعتبرة، سقط عنه وجوب الصوم؛ إذ بقاء هذا الوجوب مقيد بعدم السفر، فيسقط المقيد بعدم قيده، والمشروط بعدم شرطه.

ويسمى هذا المسقط الثالث بالمسقط الشرعي؛ إذ يرجع فيه الى الشارع كما هو واضح.

---

(١)بل يمكن القول بأن الامتثال أو العصيان لا يتحققان في الحرمة والكراهة إلا بترك جميع الحصص لو كان للحكم حصص متعددة؛ من جهة إطلاق النهي الشمولي والاستغراقي عادة.

وقد اتضح بما تقدم الفرق بين هذا المسقط وما تقدمه من أخويه المسقطين؛ إذ هناك كان السقوط للفاعلية، بينما هو هنا للفعلية؛ إذ أخذ عدم السفر قيدا للفعلية، فتنتفي بانتفائه، شأنه شأن كل القيود المأخوذة في الفعلية حين الجعل.

**٤. مُسقطية امتثال الأمر الاضطراري**

ويعبر عن هذا البحث ببحث الإجزاء، أو إجزاء الأوامر الاضطرارية عن الأوامر الاختيارية.

وإليك توضيح ذلك:

ومن جملة ما يسقط الحكم امتثال الامر الاضطراري، فإنَّه مجز عن الأمر الواقعي الأوليّ في بعض الحالات.

تفصيل ذلك:

**للأمر الاضطراري صورتان:**

إذا وجبت الصلاة مع القيام مثلا، وتعذَّر القيام على المكلف، فأَمر الشارع أمرا اضطراريا بالصلاة من جلوس، فلهذا الأمر الاضطراري صورتان:

**الصورة الأولى: اختصاص الامر الاضطراري باستمرار العجز طيلة الوقت**

وبعبارة أخرى: في هذه الصورة، نفترض أن يتعلق الأمر الاضطراري بالفعل الذي يتعلق به (وهو الصلاة من جلوس في ما نحن فيه) مشروطا بالعجز عن امتثال الأمر الاختياري (وهو الصلاة عن قيام في ما نحن فيه) في تمام الوقت، أي: باستمرار العجز الى تمام الوقت.

والذي يعنيه الكلام المتقدم: هو أن من لا يستمر معه العجز الى تمام الوقت، فلا أمر اضطراري موجه له في هذه الصورة.

**الصورة الثانية: شمول الأمر الاضطراري لكل عاجزا عند إرادة الصلاة**

وأما الصورة الثانية، فهي أن يفرض شمول الأمر الاضطراري لكل من كان عاجزا عن القيام عند إرادة الصلاة، سواء أتجددت له القدرة بعد ذلك أو لا.

وبعبارة أخرى: يتعلق الأمر الاضطراري في هذه الصورة الثانية بالفعل مشروطا بالعجز حال الفعل وإرادة الاتيان به، لا بالعجز في تمام الوقت كما كان الحال عليه في الصورة الأولى، بل في الوقت التي يريد إيقاع الصلاة فيه.

**عدم الإجزاء في الصورة الأولى لو صلى ثم زال العذر**

في الصورة الأولى، لو صلى المكلف العاجز جالسا في أول الوقت، وتجددت له القدرة على القيام قبل خروج الوقت، وجبت عليه الإعادة، ولم يجز الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي الأولي بالصلاة قائما؛ لأن هذا الأمر الواقعي يبقى شاملا للمصلي؛ بمقتضى إطلاق دليله، وأما ما أتى به من الصلاة بالأمر الاضطراري، فلا موجب للاكتفاء به.

وأما وجه عدم الاكتفاء بما أداه، فمن جهة أن زوال العذر بعد الصلاة، يكشف عن أن ما اداه من صلاة عن جلوس قد وقعت لغوا؛ إذ مع زوال العذر ينكشف أن تلك الصلاة لم يكن قد أمر بها شرعا؛ إذ الفرض أن الأمر الاضطراري كان مشروطا منذ البداية باستمرار العجز تمام الوقت.

وعليه، فلا إجزاء للأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي الأولي في هذه الصورة، فلا يعد امتثال الأمر الاضطراري في هذه الصورة من جملة مسقطات الحكم الشرعي.

**الإجزاء في الصورة الثانية لو صلى ثم زال العذر**

وأما في الصورة الثانية، فيعد امتثال الأمر الاضطراري في هذه الصورة

من جملة مسقطات الحكم الشرعي، فلا تجب الإعادة على من صلى جالسا في أول الوقت، ثم تجددت له القدرة قبل خروجه.

وإليك بيان الوجه في ذلك:

في هذه الصورة الثانية، قلنا: إن الأمر الاضطراري، لم يكن مشروطا باستمرار العجز تمام الوقت، وإنما هو مشروط بالعجز حال إرادة الصلاة، ما يعني ـ بالتبع ـ أن الصلاة التي اداها العاجز من جلوس قد تعلق بها الأمر الاضطراري بحسب الفرض، وهذا الامر ليس تعيينيا؛ وإنما هو تخييري؛ إذ للمكلف أن يصلي أول الوقت من جلوس، وله أن يؤخر صلاته الى آخر الوقت فيصلي من قيام في حالة زوال العذر؛ بدليل أنه لو لم يصلِّ من جلوس في أول الوقت، وصلى من قيام في آخر الوقت، لكفاه ذلك بلا إشكال، فهو ـ إذن ـ أمر تخييري بين الصلاة الاضطرارية في حال العجز، وبين الصلاة الاختيارية في حال القدرة.

وحينئذ نقول:

وهذا التخيير دال على إجزاء الأمر الاضطراري عن الاختياري بمقتضى العقل، أي: بدلالة عقلية؛ من باب استحالة التخيير بين الأقل والأكثر عقلا، كما تقدم.

وإليك تفصيل ذلك:

لو قلنا بعدم الإجزاء في هذه الصورة الثانية، لكان معنى ذلك: وجوب الإعادة، ومعنى هذا ـ بالتبع ـ أن التخيير الذي لا شك في ثبوته لن يكون بين الصلاة التي أداها بلا قيام، وبين صلاة يؤديها بقيام، أي: لن يكون بين هذه الصلاة، وتلك، بل بين أن يجمع بين الصلاتين، فيما لو أراد أن يؤدي الصلاة عن جلوس أول الوقت، وبين أن ينتظر، ويقتصر

على الصلاة الاختيارية بعد زوال العذر آخر الوقت.

ولو تأملنا في طَرَفَي التخيير السابق، سنرى أنه تخيير بين الأقل والأكثر في الإيجاب، أي: بين أن يكون الواجب صلاتين إحداهما عن جلوس أول الوقت وأخرى عن قيام آخره، وبين أن يكون صلاة واحدة عن قيام آخر الوقت، وهذا التخيير غير معقول؛ كما تقدم؛ إذ قلنا: إن التخيير في الوجوب لابد أن يكون طرفاه متباينين.

وللفرار من الوقوع في هذا لإشكال، لابد أن نقول بأن التخيير إنما كان بين الصلاة عن جلوس أول الوقت، وبين الصلاة عن قيام آخره، فهذان الطرفان هما الطرفان المتباينان في المقام، فإذا صلى أول الوقت عن جلوس، فإنه يكون بذلك قد امتثل الأمر الصادر له بالأمر الاضطراري، وأما إذا زال عذره آخر الوقت، فإنه لا يجب عليه الإعادة؛ بعد أن سقط الأمر بها بما أداه عن جلوس.

وبهذا، يثبت أن الامر الاضطراري في الصورة الثانية يقتضي كون إمتثاله مجزيا عن الأمر الواقعي الاختياري.

**ظهور ثمرة البحث في امتناع التخيير في الوجوب بين الأقل والأكثر**

وبما تقدم في الصورة الثانية، يتضح ثمرة بحث تقدم، وهو بحث التخيير بين الأقل والأكثر، ودوران الوجوب بينهما؛ إذ ما تقدم قبل قليل في الصورة الثانية من الصورتين المتقدمتين إجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي الاختياري، ورأينا أنه كان قائما على أساس دليل عقلي ودلالة عقلية هي عدم إمكان التخيير بين الأقل والأكثر، ولولاه، لما انتهى بنا الأمر الى الإجزاء، ولكان حال الصورة الثانية كحال الصورة الأولى في عدم الإجزاء.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**مُسقِطات الحكم**

يسقطُ الحكمُ بالوجوبِ وغيرِه بعدّةِ أمور:

منها: الإتيانُ بمتعلّقِه[١].

ومنها: عصيانُه[٢].

وهذانِ الأمرانِ ليسا قيدين في حكمِ المجعولِ، وإنّما تنتهي بهما فاعليّةُ هذا الحكم، ومحرّكيّتُه[٣].

ومنها: الإتيانُ بكلِّ فعلٍ جعلَهُ الشارعُ مسقِطاً للوجوب، بأنْ أخذَ عدمَه قيداً في بقاءِ الوجوبِ المجعول[٤].

ومنها: إمتثالُ الأمرِ الاضطراريِّ؛ فإنّه مُجزٍ عنِ الأمرِ الواقعيِّ الأوّليِّ في بعضِ الحالات.

وتفصيلُ ذلك:

أنّه إذا وجبتِ الصلاةُ مع القيامِ، وتعذَّرَ القيامُ على المكلَّفِ، فأمَرَ الشارعُ امراً اضطراريّاً بالصلاةِ مِن جلوس، فلذلكَ صورتانِ:

الأُولى: أنْ يُفرضَ اختصاصُ الأمرِ الاضطراريِّ بمَنْ يستمرُّ عجزُه عنِ

(١)وهو الامتثال.

(٢)بعدم الاتيان بمتعلقه.

(٣)المقصود ـ كما تقدم في الشرح ـ أن وجوب الصلاة وجعلها وفعليتها ليست مقيدة بعدم امتثال أمرها أو عدم عصيانه. فالعبارة لا تخلو عن بعض المسامحة.

(٤)مثاله: أنّ الشارع (تبارك وتعالى) جعل السفر مسقطاً لوجوب الصوم، وذلك بأخذ عدمه قيداً في الوجوب المجعول. وسيأتي فيبحث (الأصول العمليّة) عند الحديث عن الشكّ في المكلّف به أنّ المسقط الشرعيّ تارة يؤخذ عدمه قيداً في أصل حدوث التكليف، واخرى في بقائه واستمراره.

القيامِ طيلةَ الوقتِ.

الثانيةُ: أنْ يُفرضَ شمولُه لكلِّ مَنْ كانَ عاجزاً عنِ القيامِ عندَ إرادةِ الصلاةِ، سواءٌ تجدّدَتْ له القدرةُ بعدَ ذلك، أوْ لا.

ففي الصورةِ الأولى، لو صلَّى المكلَّفُ العاجزُ جالساً في أوَّل الوقتِ، وتجدَّدتْ له القدرةُ على القيامِ قبلَ خروجِ الوقتِ، وجبتْ عليه الإعادةُ؛ لأنَّ الأمرَ الواقعيَّ الأوَّليَّ بالصلاةِ قائماً يشملُه؛ بمقتضى إطلاقِ دليلِه، وما أتى به لا موجبَ للاكتفاءِ به[1].

وأمّا في الصورةِ الثانيةِ، فلا تجبُ الإعادةُ على مَن صلَّى جالساً في أوَّل الوقتِ، ثمَّ تجدَّدتْ له القدرةُ قبلَ خروجِه؛ وذلك لأنَّ صلاةَ الجالسِ التي أدّاها قد تعلَّق بها الأمرُ بحسبِ الفرَضِ، وهذا الأمرُ ليس تعيينيّاً؛ لأنَّه لو لم يصلِّ من جلوسٍ في أوَّل الوقتِ، وصلَّى من قيامٍ في آخر الوقتِ، لكفاهُ ذلكَ بلا إشكالٍ، فهو ـ إذاً ـ أمرٌ تخييريٌّ بينَ الصلاةِ الاضطراريّةِ في حال العجزِ، والصلاةِ الاختياريّةِ في حال القدرةِ.

ولو وجبتْ الإعادةُ، لكانَ معنى هذا: أنّ التخييرَ لاَ يكونُ بينَ هذهِ الصلاةِ وتلكَ، بلْ بينَ أنْ يجمعَ بينَ الصلاتين، وبينَ أنْ ينتظرَ، ويقتصرَ على الصلاةِ الاختياريّةِ، وهذا تخييرٌ بين الأقلِّ والأكثرِ في الإيجابِ، وهو غيرُ معقول، كما تقدَّمَ.

وبهذا يَثبتُ أنَّ الأمرَ الاضطراريَّ في الصورةِ الثانيةِ يقتضي كونَ امتثالِه مجزياً عن الأمر الواقعيِّ الاختياريِّ، وتُعرفُ بذلكَ ثمرةُ البحثِ في امتناعِ التخييرِ بين الأقلِّ والأكثر.

---

(١) إذ ينكشف أنه وقع لغوا؛ وبلا أمر شرعي.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال السيّد الإمام في تحرير الوسيلة: «مسألة ٨: لو وجد المتيممُ الماء بعد الصلاة، لا تجب إعادتها».[١]

وقال السيد السيستاني في منهاج الصالحين: «مسألة ٣٧٩: إذا تيمم لصلاة فريضة أو نافلة لعذر، فصلاها. . . ولا يجب عليه إعادتها لو ارتفع عذره بعد ذلك».[٢]

وقال السيد الخوئي قدس سره: «مسألة ٣٧٩: إذا تيممَ لصلاة. . . فإن ارتفعَ العذرُ أثناء الوقت، وجبت الإعادة».[٣]

وعلى ضوء ما استفدناه من بحث اليوم فقط، لو أردنا أن نوجه الاختلاف بين الفتويين الأوليين من ناحية، والفتوى الثالثة من ناحية أخرى، لأمكننا أن نذكر طريقتين:

الطريقة الأولى: أن نقول بأن السيّد الإمام قدس سره والسيد السيستاني دام ظله، يذهبان إلى أن الدليل الذي أثبت جواز التيمم إنما هو من مصاديق الصورة الثانية من الأوامر الإضطرارية، بينما يذهب السيد الخوئي قدس سره إلى أنه من مصاديق الصورة الأولى.

الطريقة الثانية: أن يرى السيد الخوئي قدس سره ـ أيضاً ـ أنه من مصاديق الصورة الثانية، ولكنه لا يرى أن الحالة تنتهي إلى التخيير بين الأقل والأكثر؛ بأي توجيه من التوجيهات.

---

(١)تحرير الوسيلة، ج١، المسألة ٨ من مسائل القول في أحكام التيمم.

(٢)منهاج الصالحين، للسيد السيستاني، المسألة ٣٧٩.

(٣)منهاج الصالحين، للسيد الخوئي قدس سره، المسألة ٣٧٩.

**التطبيق الثاني**

قال المحقق الحلي في الشرائع: «إذا وجد ـ المتيمم ـ الماء قبل دخوله في الصلاة، تطهّر».[١]

وقال السيد الطباطبائي ﭬ في العروة الوثقى: «المسألة ١٣: إذا وجد الماء، أو زال عذره قبل الصلاة، لا يصح أن يصلّي به».[٢]

المطلوب أن تجري بحثا بمعونة الأستاذ الكريم لتصل إلى علة عدم الإكتفاء بالتيمم في هذه الحالة.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تعرّضنا في هذا البحث إلى حكم العقل بسقوط الحكم بالوجوب مثلا في بعض الحالات.

٢ـ ذكرنا أن المسقطات أربعة: الإتيان بالمتعلق، والعصيان، وهذان يسقطان فاعلية الحكم.

٣ـ والإتيان بكل ما أخذ الشارع عدمه قيدا في الفعلية، وهو يسقط الفعلية.

٤ـ وأما المسقط الرابع، فهو امتثال الأمر الإضطراري، فإنه يجزي عن الحكم الواقعي الأولي؛ إذ لولا ذلك، لكان التخيير بين الأقل والأكثر في ما لو كان الأمر الإضطراري من النوع الذي يشمل من كان عاجزاً سواء تجددت قدرته بعد ذلك، وقبل خروج زمان الفعلية، أم لا.

---

(١)شرائع الاسلام للمحقق الحلي، ص٤٠.

(٢)العروة الوثقى، مسألة ١٣ من مسائل (فصل في أحكام التيمم).

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ أذكر المسقطات الأربعة للحكم، موضِّحا الفرق في ما بينها، مع التمثيل لكل منها.

٢ـ ما الفرق بين مسقطية فاعلية الحكم ومسقطية فعليته؟

٣ـ متى يكون الأمر الإضطراري مسقطا للتكليف؟

٤ـ ما هو الدليل على كون الأمر الإضطراري مسقطا للتكليف؟

٥ـ ما علاقة البحث الذي بين أيدينا بقاعدة التخيير بين الأقل والأكثر؟

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ ما الدليل على أن الإتيان بمتعلق الأمر وعصيانه مسقطان لفاعلية الوجوب لا فعليته؟

٢ـ ذكر المصنّف ﭭ صورتين في الأمر الإضطراري، ما هو المناط في التمييز بين هذين النوعين من الأوامر الإضطرارية؟

٣ـ إذا افترضنا أن الأمر الإضطراري كان من الصورة الثانية، ألا يكفي ذلك في سقوط الحكم بسقوط فعليَّة الحكم؟ فما الحاجة لما ذكره المصنّف ﭭ دليلاً على السقوط في هذه الحالة؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الثالثة للمصنّف ﭭ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٤، ص ٤٠٢ وبعدها.

٣ـ تحرير الوسيلة، للسيد الإمام الخميني. منهاج الصالحين، للسيد الخوئي ﭭ. منهاج الصالحين، للسيد السيستاني. شرائع الاسلام، للمحقق الحلي. العروة الوثقى.

## البحث رقم (١٠٥)

## إمكانُ النسخ، وتصويرُه

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «إمكانُ النسخ، وتصويرُه» ص٢٤٤.

إلى قوله: «الملازمة بين الحسن والقبح، والأمر والنهي» ص٢٤٦.

**ثانيا: المدخل**

النسخ، والعدول، من الظواهر المألوفة في حياة البشر، حتى المشرعين منهم؛ إذ يحكمون بحكم ويشرعون تشريعا، ثم يعدلون عنه، ويرجعون الى غيره، فما هو الحال بالنسبة الى الشارع المقدس؟

هذا ما نريد بحثه عقلاً في هذا البحث.

سنذكر أن للنسخ معنى حقيقياً، ومعنى مجازياً، ونوضح كلاًّ منهما، وسنطرح إمكانهما بالنسبة للشارع في مرحلتين، هما: مرحلة المبادىء (الملاك والإرادة أو الكراهة)، ومرحلة الجعل والتشريع، لنصل إلى نتيجة، هي: استحالة النسخ بالمعنى الحقيقي عليه سبحانه وتعالى في عالم المبادئ، وإن كان ممكنا بالمعنى المجازي.

وأما في مرحلة الجعل والإعتبار، فيمكن تصوير النسخ بكلا المعنيين، ويكونان ممكنين عليه تعالى، كما سيتضح خلال البحث إن شاء الله تعالى.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**١. إمكان النسخ وتصويره في مرحلة المبادئ**

من الظواهر المألوفة في الحياة الاعتيادية أن يشرِّع المشرعُ حكما، مؤمنا بصحَّة تشريعه؛ بعد أن أعمل تفكيره في جوانبه المتعددة، وقدر المصلحة أو المفسدة، وبتبعهما أراد ما فيه المصلحة، وكره ما فيه المفسدة حسب اعتقاده، ثم ينكشف له أنه كان مخطئا في ما حسب أنه

المصلحة أو المفسدة، وأنهما على خلاف ما قدر واعتقد، فينسخ حكمه المتقدم، ويتراجع عن تقديره السابق للمصلحة أو المفسدة، وعن إرادته أو كرهه، الذي نشأ من ذلك التقدير الخاطى.

**أ. النسخ الحقيقي مستحيل بحقه تعالى في مرحلة المبادئ**

ما تقدم هو المعنى الحقيقي للنسخ؛ فهو العدول عن حكم سابق باتضاح خطأ المشرع في ما قدره من مصلحة أو مفسدة؛ لمحدودية عقله، وقلة ما يؤتاه من العلم مهما تطورت الحياة.

ومن الواضح أن هذا المعنى من النسخ مستحيل في حق البارى سبحانه وتعالى؛ لأن الجهل لا يجوز عليه عقلا، فأي تقدير للمصلحة، وأي إرادة تنشأ من هذا التقدير، وكذا أي تقدير للمفسدة، وأي كراهة تنشأ من هذا التقدير، لا يمكن أن يطرأ عليه تبدل وعدول.

لابد أن يكون واضحا أننا إنما نتكلم عن حالة يحفظ فيها مجموع الظروف التي لوحظت عند تحقق ذلك التقدير، وتلك الارادة أو الكراهة، وأما إذا تغيرت ولو بعض تلك الأمور، فإن من الواضح أن المبادئ قد تكون مختلفة، وقد تتغير تبعا لذلك الاختلاف، إلا أن ذلك خارج تماما عما نحن فيه من موضوع النسخ .

وبناء على ما تقدم، صح القول بأن النسخ بمعناه الحقيقى، المساوق للعدول، أي: بعد اتضاح الخطأ والاشتباه في التقدير، غير معقول في مبادىء الحكم الشرعي، التي قلنا: إنها روح الحكم الشرعي، وهي تقدير المصلحة والمفسدة، وتحقق الارادة والكراهة.

**ب. النسخ المجازي ممكن بحقه تعالى في مرحلة المبادئ**

نعم، النسخ المجازي ممكن في حقه تعالى؛ وذلك بأن يكون مردُّ كلّ

حالات النسخ الشرعي إلى أن المصلحة أو المفسدة المقدرة كان لهما أمد محدَّد، ووقت خاص في علمه سبحانه وتعالى من أول الأمر، وقد انتهى ذلك الأمد، وتم ذلك الوقت، وأن الارادة التي حصلت بسبب تلك المصلحة المقدرة، وتلك الكراهة المقدرة التي حصلت تبعا لتلك المفسدة، كانتا مقدرتين بذلك الوقت المعين المقدر المحدود؛ تبعا للمصلحة والمفسدة.

ويمكن التعبير عن انتهاء أمد مبادئ الحكم لا عن جهل وتبين خطأ، بأنه نسخ، نعم، هو نسخ مجازي كما هو واضح؛ إذ النسخ الحقيقي ـ كما تقدم ـ إنما هو العدول، وهو ما يستبطن الجهل والخطأ وعدم الوضوح، وهذا كله ليس متحققا في النسخ المجازي، وإنما كان انتهاء حد المصلحة أو المفسدة، وتمامية وقتهما الموقت لهما من أول الامر، وبتبعهما الارادة أو الكراهة، وهذا ليس من النسخ الحقيقي في شيء.

ومثالا لهذا النحو من النسخ، قد يمكن ذكر مسألة تغيير جهة الاستقبال حال الصلاة؛ إذ كانت بيت المقدس، ثم غيرت الى الكعبة؛ فقد كانت المصلحة في استقبال بيت المقدس، وهذه المصلحة كان لها أمد خاص في علمه سبحانه وتعالى منذ البداية، وبتبع ذلك الأمد الخاص كان هناك إرادة منه تعالى لتوجه المصلين الى هذه الجهة تلك المدة؛ بحيث تنتفي تلك المصلحة وبتبعها الإرادة بانتهاء ذلك الوقت.

ثم بعد أن انتهى الوقت، انتفى الملاك والمصلحة، وانتفت بتبعه الارادة، فانتفى الحكم.

ثم كانت المصلحة في التوجه نحو الكعبة، وبتبع ذلك كانت الإرادة لذلك التوجه، فشرع الحكم طبق هذه المصلحة والارادة.

وهذا هو النسخ بمعناه المجازي، وإليه ترجع كل حالات النسخ الشرعي كما تقدم.

إذا، النسخ بمعناه المجازي هو الذي يصدق بالنسبة اليه تعالى.

**٢. إمكان النسخ وتصويره في مرحلة الجعل والاعتبار**

تقدم أن مرحلة الثبوت للحكم تشتمل على ثلاثة عناصر فيما لو تصورنا عملية جعل الوجوب مثلا للحكم: الملاك، والارادة، والجعل.

وقد تقدم الكلام عن إمكان النسخ وتصويره بالنسبة الى مرحلة مبادئ الحكم، أي: عنصري: الملاك والارادة، وبقي أن نتكلم عن هذا الموضوع بالنسبة الى مرحلة الجعل والاعتبار، فما هو الموقف من نسبة النسخ إليه تعالى في هذه المرحلة؟

**النسخ بمعنييه ممكن بحقه تعالى في مرحلة الجعل والاعتبار**

تقدم الكلام عن النسخ في مرحلة مبادئ الحكم من المصلحة والمفسدة، والإرادة والكراهة، وقد قدمنا هناك تصويرا للنسخ بمعناه المجازي في تلك المرحلة، قلنا: إنه يمكن نسبته الى الشارع، وأما النسخ بمعناه الحقيقي، المساوق للعدول، وانكشاف الخطأ في التقدير، فقد تقدم انه مستحيل في حقه تعالى.

وننتقل الان إلى إمكان تصوير النسخ في مرحلة الجعل والاعتبار، أي: بمعنى: نسخ الجعل، فنقول: إنه ممكن في هذه المرحلة بكلا معنييه: الحقيقي، والمجازي.

وإليك التفصيل:

**أ. تصوير النسخ الحقيقي في مرحلة الجعل**

أما تصويره بالمعنى الحقيقى؛ فبأن نفترض أن المولى جعل الحكم

على طبيعي المكلف دون أن يقيده بزمان دون زمان، أي: جعل الحكم مطلقا، ثم بعد ذلك يلغى ذلك الجعلَ، ويرفعه؛ تبعا لما سبق في علمه من أن الملاك مرتبط بزمان مخصوص، وأمد محدود.

إن قلت: أليس هذا المعنى يستلزم الجهل عليه تعالى؟!

قلنا: بل لا يستلزم أي جهل من جهته تعالى؛ إذ النسخ في المقام لم ينشأ من جهله تعالى بالملاك من مصلحة أو مفسدة، وأنهما محدودتان بأمد خاص، وإنما كان مع سابق علمه تعالى من هذه الجهة.

إن قلت: أليس ذلك خلاف الحكمة؟!

قلنا: بل هو موافق للحكمة؛ إذ قد يتعلق بالجعل المطلق في ما نحن فيه غرض مهم لاحظه الشارع حين جعله، ومن مصلحة مهمة أراد الشارع وصول المكلف إليها من خلال الجعل المطلق على الرغم من أن المبادئ محدودة بأمد خاص تنتهي عنده، وهي مصلحة إشعار المكلف بهيبة الحكم، وأبديته؛ فيكون تحركه نحو امتثاله أكثر ضمانا.

وعلى هذا، فلا يلزم من القول بالنسخ بالمعنى المتقدم أي محذور، بل هو موافق للملاك.[1]

**ب. تصوير النسخ المجازي في مرحلة الجعل**

وأما تصوير النسخ بالمعنى المجازي في مرحلة الجعل والاعتبار؛ فبأن

---

(١)لا يخفى أن هذا المعنى من النسخ الحقيقي غير ما تقدم منه ﷺ في ما تقدم من النسخ الحقيقي في مرحلة المبادئ؛ إذ كان ﷺ قد صرح هناك أن النسخ الحقيقي مساوق للعدول، وهذا العدول يستبطن الجهل وانكشاف الخطأ.

ولكن، على العموم، المقصود هنا: أن النسخ الحقيقي إن كان بهذا المعنى الذي طرحناه هنا في مرحلة الجعل، فهو مما يمكن نسبته إليه تعالى.

نفترض أن المولى جعل الحكم على طبيعي المكلف المقيد بأن يكون في السنة الأولى من الهجرة مثلا، فيقول: «يجب على المسلمين الاستعداد للحرب في السنة الأولى من الهجرة»، أي: تكون فعلية الحكم مقيدة بهذا الزمن، ومشروطة به، فإذا انتهت تلك السنةُ، انتهى زمانُ الحكم المجعول، أي: انتهى زمان فعليته بانتهاء القيد وارتفاعه، فتنتفي الفعلية، بينما يبقى جعل الحكم وتشريعه بدون تغيير أو ارتفاع، وهذا معنى النسخ المجازي؛ إذ ليس في هذا المعنى اي عدول، ولا انكشاف للخطأ كما هو واضح.

ومن الظاهر أن المعنى الأول للنسخ، أي: النسخ بمعناه الحقيقي في مرحلة الجعل، هو الأقرب إلى معنى النسخ؛ من جهة أننا ما دمنا نتكلم عن النسخ في مرحلة الجعل والاعتبار والإبراز، فإننا نرى أن الموارد التي يقع فيها النسخ أو ادعي فيها النسخ عادة، تكون من الموارد التي يذكر فيها الحكم مطلقا، لا مقيدا، بل لا يعتبر العرف النسخ المجازي من النسخ، وهذا ظاهر؛ إذ لا يعدونه نسخا حقيقة، ولهذا كان مجازيا.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**إمكان النسخ، وتصويره**

مِن الظواهرِ المألوفةِ في الحياةِ الاعتياديةِ، أنْ يشرِّعَ المشرِّعُ حكماً، مؤمِناً بصحّةِ تشريعِه، ثمّ ينكشفُ له أنّ المصلحةَ على خلافِه، فينسخُه، ويتراجعُ عن تقديرِه السابقِ للمصلحةِ[١]، وعن إرادتِه[٢]التي نشأتْ مِن

(١)أو المفسدة.

(٢)أو مبغوضيته بالنسبة الى ما فيه مفسدة؛ فالمبادئ ـ كما تقدم ـ إما مصلحة وبتيعها إرادة، وإما مفسدة، وبتيعها كراهة ومبغوضية.

ذلكَ التقديرِ الخاطئ.

وهذا الافتراضُ مستحيلٌ في حقِّ الباري سبحانه وتعالى؛ لأنّ الجهلَ لا يجوزُ عليه عقلًا. فأيُّ تقديرٍ للمصلحةِ[١]، وأيُّ إرادةٍ[٢] تنشأُ مِن هذا التقديرِ، لا يمكنُ أنْ يطرأَ عليه تبدُّلٌ وعدولٌ مع حفظِ مجموعِ الظروفِ التي لوحظتْ عند تحقُّقِ ذلكَ التقديرِ، وتلكَ الإرادة.[٣]

ومِن هنا، صحَّ القولُ بأنَّ النسخَ بمعناهُ الحقيقيِّ، المساوقِ للعدول، غيرُ معقولٍ في مبادئِ الحكمِ الشرعيِّ؛ مِن تقديرِ المصلحةِ والمفسدةِ، وتحقُّقِ الإرادةِ[٤] والكراهةِ[٥].

وكلُّ حالاتِ النسخِ الشرعيِّ مردُّها إلى أنَّ المصلحةَ[٦] المقدَّرةَ مثلًا، كان لها أمدٌ محددٌ من أوّلِ الأمرِ[٧]، وقد انتهى، وأنَّ الإرادةَ[٨] التي حصلتْ بسببِ ذلك التقديرِ، كانتْ محدَّدةً تبعاً للمصلحة[٩].

والنسخُ معناه: إنتهاءُ حدِّها ووقتِها الموقَّتِ لها من أوّلِ الأمرِ، وهذا

---

(١)أو المفسدة.

(٢)أو مبغوضية.

(٣)وأما إذا تغيرت أية خصوصية، فقد يتغير الحكم، ولا علاقة لذلك بالنسخ؛ إذ هو خارج عن محل الكلام؛ فإنه مع حفظ تمام الخصوصيات، والظروف، والملابسات.

(٤)لما فيه مصلحة.

(٥)لما فيه مفسدة.

(٦)أو المفسدة.

(٧)في علمه تعالى.

(٨)أو المبغوضية.

(٩)أو المفسدة.

هو النسخُ بالمعنى المجازيِّ.

ولكنْ، هناكَ مرحلةٌ للحكمِ بعدَ تلكَ المبادئ، وهي مرحلةُ الجعلِ والاعتبارِ، وفي هذهِ المرحلةِ، يمكنُ تصويرُ النسخِ بمعناهُ الحقيقيِّ، ومعناهُ المجازيِّ معاً.

أمّا تصويرُه بالمعنى الحقيقيِّ؛ فبأنْ نفترضَ أنّ المولى جعلَ الحكمَ على طبيعيِّ المكلَّفِ دونَ أن يقيِّدَهُ بزمانٍ دونَ زمانٍ[١]، ثمَّ بعدَ ذلكَ يُلغي ذلكَ الجعلَ، ويرفعُه؛ تبعاً لما سبقَ في علمِه؛ من أنّ الملاكَ مرتبطٌ بزمانٍ مخصوصٍ.

ولا يلزمُ من ذلكَ محذورٌ؛ لأنّ الإطلاقَ في الجعلِ لم ينشأْ مِن عدمِ علمِ المولى بدخلِ الزمانِ المخصوصِ في الملاكِ، بل قد ينشأُ لمصلحةٍ أخرى؛ كإشعارِ المكلَّفِ بهيبةِ الحكمِ، وأبديّتِه[٢].

وأمّا تصويرُه بالمعنى المجازيِّ[٣]، فبأنْ نفترضَ أنّ المولى جعلَ الحكمَ على طبيعيِّ المكلَّفِ المقيَّدِ بأنْ يكونَ في السنةِ الأُولى مِن الهجرةِ مثلًا[٤]، فإذا انتهتْ تلكَ السنةُ، إنتهَى زمانُ المجعولِ[٥]، ولم يطرأْ تغييرٌ على نفسِ الجعلِ[٦].

---

(١)فالجعل والدليل مطلق لسانا.

(٢)فيكون تحركه نحو الامتثال اكثر ضمانا.

(٣)في مرحلة الجعل والاعتبار.

(٤)فأبرز ذلك بالجعل أيضا، أي: جاء الجعل مطلقا، على الرغم من أن من جملة قيود فعليته كون المكلف في السنة الأولى للهجرة.

(٥)أي: الفعلية.

(٦)بل الجعل نفسه باق، إلا أنه فاقد للفعلية.

والافتراضُ الأوّل[1]أقربُ إلى معنى النسخِ، كما هو ظاهرٌ.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

لاحظ الجمل التالية، ووضح وجه ارتباطها بما ورد في البحث:

قال السيد الخوئي ﵀ في (البيان في تفسير القرآن): «النسخ في اللغة: هو الإستكتاب، كالإستنساخ، والانتساخ، وبمعنى: النقل، والتحويل ....، ومنه: نَسَخَت الشمسُ الظلَّ ... .

النسخُ في الإصطلاح: هو رفع أمر ثابت في الشريعة المقدسة بارتفاع أمده وزمانه، سواء أكان ذلك الأمر المرتفع من الأحكام التكليفية، أم الوضعية ....

وإنما قيدنا الرفع بالأمر الثابت في الشريعة؛ ليخرج به ارتفاع الحكم بسبب ارتفاع موضوعه خارجا؛ كارتفاع وجوب الصوم بانتهاء شهر رمضان ...؛ فإن هذا النوع من ارتفاع الأحكام لا يسمى نسخاً، ولا إشكال في إمكانه، ووقوعه، ولا خلاف فيه من أحد».[2]

وقال في المحاضرات: «إن حقيقة النسخ بحسب مقام الثبوت والواقع: إنتهاء الحكم بانتهاء أمده، بمعنى: أن سعة الجعل من الأول ليست بأزيد من ذلك، ومن هنا، كان النسخ في الحقيقة تخصيصاً بحسب الأزمان، في مقابل التخصيص بحسب الأفراد، فلا يكون في الواقع رفعٌ، بل فيه دفعٌ، وانتهاءُ الحكم بانتهاء مقتضيه. نعم، بحسب مقام الإثبات، وظاهر الدليل،

---

(١)أي: النسخ في مرحلة الجعل بمعناه الحقيقي.

(٢)البيان في تفسير القران، ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

يكون رفعاً».[(١)]

وقال في الدراسات: «وهذا [الحكم بداعي البعث والزجر]، فإنه إما. . . وإما أن يكون بحسب مقام الإثبات مطلقاً، دالا على الإستمرار وضعا، أو إطلاقا، فيرد الدليل الثاني، ويرفعُ ذاك الإستمرار، فيكشف عن عدم كونه مرادا جديا من أوّل الأمر، نظير التخصيص في الأفراد، وهذا هو المراد من النسخ اصطلاحا؛ كما هو المناسب للفظه لغة؛ فإنه يقال: نسخت الشمس الظلَّ، إذا رفعته».[(٢)]

**التطبيق الثاني**

دقق في العبارة التالية؛ لتصل إلى حقيقة الفرق بين النسخ من جهة، والتخصيص والتقييد من جهة أخرى:

قال العلامة المظفر ﷺ في أصول الفقه: «حقيقة النسخ: النسخ إصطلاحا: رفعُ ما هو ثابتٌ في الشريعة، من الأحكام، ونحوها.

والمرادُ من الثبوت في الشريعة: الثبوتُ الواقعيُّ، الحقيقيُّ، في مقابل الثبوت الظاهري بسبب الظهور اللفظي، ولذلك، فرفعُ الحكم الثابت بظهور العموم أو الإطلاق بالدليل المخصِّص أو المقيِّد لا يسمى نسخاً، بل يقال له: تخصيصٌ، أو تقييدٌ، أو نحوُهما؛ باعتبار أن هذا الدليل الثاني المقدم على ظهور الدليل الأول يكون قرينة عليه، وكاشفا عن المراد الواقعي للشارع، فلا يكون رافعا للحكم إلا ظاهرا، ولا رفعَ فيه للحكم حقيقةً، بخلاف النسخ، ومن هنا، يظهرُ الفرقُ الحقيقيُّ بين النسخ وبين

---

(١)محاضرات في أصول الفقه، ج٤، ص٢٣.

(٢)دراسات في أصول الفقه، ج٢، ص ٣١٧.

التخصيص والتقييد».[1]

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تناولنا في هذا البحث مسألة إمكان النسخ وعدمه عقلاً بالنسبة إليه تعالى.

٢ـ فقسّمنا النسخ إلى معنى حقيقي ومعنى مجازي، وكذا قسّمنا ما يعرض عليه هذا النسخ إلى مرحلتي: المبادئ، والجعل والإعتبار.

٣ـ فرأينا أن الحقيقي يستحيل عليه تعالى في مرحلة المبادئ؛ لعدم جهله تعالى.

٤ـ نعم، النسخ بمعناه المجازي جائز في هذه المرحلة بالنسبة إليه تعالى؛ فإن مردَّه إلى أن المصلحة المقدرة ـ مثلا ـ كان لها أمدٌ محدودٌ من أوّل الأمر، وقد انتهى.

٥ـ وأما بالنسة إلى مرحلة الجعل والإعتبار، فإنه يمكن تصوير كلا نوعي النسخ في حقه تعالى.

٦ـ أما بالنسبة للمعنى الحقيقي، فبأن نفترض أن المولى جعل الحكم مطلقاً مع أن الملاك مقيد، لا لعدم علمه بذلك التقيد، بل لجهة أخرى.

٧ـ وأما بالنسبة للمعنى المجازي، فبأن يكون الجعلُ مطلقاً، ولكن المجعول (الفعلية) مقيد.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ ما هو المعنى الحقيقي للنسخ؟ وما هو المعنى المجازي له؟

---

(١)أصول الفقه، ص٣١٨.

٢ـ يستحيل النسخ بالمعنى الحقيقي عليه تعالى في مرحلة المبادئ، ما الدليل على ذلك؟

٣ـ ثبت في الشريعة المقدسة بعض حالات للنسخ، كيف توجهها بالنسبة لعالم المبادئ؟

٤ـ كيف تصور النسخ بمعناه الحقيقي والمجازي في عالم الجعل والإعتبار؟ وما حكمهما بالنسبة إليه تعالى؟

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ ما وجه في طرح هذا البحث في قسم الدليل العقلي من علم الأصول؟

٢ـ ما المقصود بقوله ﴿قدس سره﴾: «مع حفظ مجموع الظروف التي لوحظت عند تحقق ذلك التقدير وتلك الإرادة»؟ وضح ذلك مع المثال.

٣ـ ذكر المصنّف ﴿قدس سره﴾ في تصوير النسخ بالمعنى الحقيقي في مرحلة الجعل والإعتبار، وعدم لزوم محذور في الإطلاق، مع أن الملاك مقيد بزمان: أن ذلك قد يكون لمصلحة، كإشعار المكلف بهيبة الحكم وأبديته، أذكر توجيها آخر لذلك.

٤ـ لماذا كان الإفتراض الأول على تعبير المصنّف قريباً إلى معنى النسخ؟

٥ـ هل يعتبر التقييد والتخصيص نسخا؟ لماذا؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ البيان في تفسير القران، للمحقق الخوئي، ص٢٧٧ ـ ٢٧٨.

٢ـ محاضرات في أصول الفقه، ج٤، ص ٢٣.

٣ ـ دراسات في أصول الفقه، ج٢، ص ٣١٧.

٤ـ أصول الفقه، ص٣١٨.

٥ـ عدة الأصول، للشيخ الطوسي، ج٣، ص٢٥.

٦ـ الأصول العامة للفقه المقارن، للسيد محمد تقي الحكيم، ص٢٣٥.

## البحث رقم (١٠٦)

## الملازمةُ بين الحُسن والقُبح، والأمر والنهي

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «الملازمةُ بين الحُسن والقُبح، والأمر والنهي» ص٢٤٦.

إلى قوله: «الإستقراء، والقياس» ص٢٤٨.

**ثانيا: المدخل**

إذا حكم العقل بحسن شيء، أو قبحه، فهل يلزم من ذلك عقلاً أن يحكم الشارع بالأمر بالإتيان بالأول، والنهي عن الثاني؟ هذا ما نحاول الإجابة عنه هنا، والبحث ـ كما ترى ـ في الملازمة بين الحكمين.

سنوضح حقيقة الحسن والقبح، وأن العقل إنما يدرك هذين لا أنه يخلقهما، وينشؤهما، وإنما نقول: «يحكمُ العقل بالحسن» توسعا، ومجازا، ليس إلا.

وقد ادعى جماعة من الأصوليين الملازمة، وفصل بعض المدققين بين نوعين من الحسن والقبح، أحدهما: ما يتفرع على حكم شرعي، فهو في سلسلة علل هذا الحكم، فحَكَمَ بالملازمة، والثاني: ما يقع في سلسلة معلولات هذا الحكم، وينشأُ منه، فحَكَمَ باستحالة الملازمة؛ للزوم التسلسل، وهو ما سيتضح خلال البحث إن شاء الله تعالى.

وهذا البحث يعنون عند الأصوليين عادة بعنوان (الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع)، وهو ما اختاره المصنف نفسه عنوانا للبحث في الحلقة الثالثة، كما سيأتيك بعونه تعالى، وكذا يسمى بالمستقلات العقليّة.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**نقاط تمهيدية**

لابد ـ ونحن في بداية الكلام عن موضوع بحثنا ـ من التنبيه على بعض النقاط المهمة، التي تعد تمهيدا وتوطئة للبحث، فنكون على

بصيرة من أمرنا:

**١. بيان موضوع البحث**

قلنا أول الكلام عن الدليل العقلي: إن القضايا العقلية التي تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، وأدلة عقلية على الحكم الشرعي، يمكن أن تقسم الى قسمين:

الأول: ما يكون دليلا عقليا مستقلا، والثاني: ما يكون دليلا عقليا غير مستقل.

وتقدم أن المراد بالاول: ما لا يحتاج إلى إثبات قضية شرعية لاستنباط الحكم منه، بينما المراد بالثاني: ما يحتاج إلى إثبات قضية شرعية كذلك.

ومثال الاول: القضية القائلة بأن كل ما حكم العقل بحسنه، أو قبحه، حكم الشارع بوجوبه، أو حرمته؛ فإن تطبيقها لاستنباط حرمة الظلم مثلا، لا يتوقف على إثبات قضية شرعية مسبقة.

ومثال الثاني: القضية القائلة: إن وجوب شيء يستلزم وجوب مقدمته؛ فإن تطبيقها لاستنباط وجوب الوضوء، يتوقف على إثبات قضية شرعية مسبقة، وهي وجوب الصلاة.

وبهذا، يتبين أن جميع ما تقدم من القضايا العقلية التي بحثناها، كانت تقع في الخانة الثانية، بينما القضية التي نحن بصدد البحث فيها، تقع في الأولى؛ إذ لا يحتاج في استنباط الحكم الشرعي منها إلى ضم مقدمة شرعية، وهي قضية واحدة، هي الملازمة بين حكم العقل بالحسن والقبح، وحكم الشارع على طبقهما، وصغرى هذه القضية ـ كما ترى ـ هي (حكم العقل بحسن الأفعال وقبحها)،

وبناء على ما تقدم، يتضح أن البحث في الملازمة محل الكلام، إنما

هو من أجل تنقيح كبرى لصغرى إدراك العقل للحسن والقبح؛ إذ الصغرى: (إدراك العقل للحسن والقبح)، والكبرى: (ما حكم العقل بحسنه أو قبحه، حكم الشارع بوجوبه أو حرمته).

وبعبارة أخرى: البحث في ما يسمى بالمستقلات العقليّة، الذي يمثله قضيّة واحدة هي ما بين أيدينا، وهي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؛ حيث يدور البحث فيها حول مدى إدراك العقل للملازمة بين إدراكه للحسن والقبح، وبين حكم الشارع بالوجوب والحرمة على طبقهما، أو عدم إدراكه لذلك.

ومن جهة أن المدرك للملازمة محل الكلام هو العقل، كان ما نحن فيه من الدليل العقلي؛ فإنه قضية يدركها العقل، ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعي، كما تقدم في تعريف الدليل العقلي.

واستنباط الحكم الشرعي في ما نحن فيه لا يتوقف على توسيط مقدمة شرعية، بل يعتمد على مقدمتين عقليتين، فالصغرى: إدراك العقل لحسن شيء أو قبحه، والكبرى: الملازمة بين ما أدركه العقل من حسن أو قبح، وحكم الشارع على طبقه، فنقول على سبيل المثال:

العقل يدرك حسن العدل. (الصغرى)

وكل ما حكم به العقل، حكم به الشارع. (الكبرى)

ونتيجة القياس المتقدم: العقل يدرك حكم الشارع بوجوب العدل.

وكما نرى، فإن العقل استقل بنفسه بإثبات الحكم الشرعي بوجوب العدل؛ أي: من دون حاجة إلى ضميمة شرعية.

وعلى كل حال، فبحثنا في الكبرى المتقدمة، وهي الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع.

### ٢. المقصود بالملازمة المذكورة في عنوان البحث

وأما المقصود بالملازمة المذكورة في عنوان البحث، فهو لزوم حكم الشارع بوجوب شيء أو حرمته إذا أدرك العقل حسن ذلك الشيء أو قبحه؛ بحيث يستحيل افتراض عدم الحكم الشرعي في مورد هذا الإدراك، كاستحالة افتراض عدم وجود الحرارة مع افتراض وجود النار، وكاستحالة افتراض عدم وجود المعلول مع افتراض وجود العلة، هذا هو المقصود بالملازمة في المقام.

والحاكم بالملازمة المتقدمة العقل، وتكون نتيجة هذه الملازمة العقلية استكشاف الحكم الشرعي؛ فيكون الدليل على الحكم الشرعي في المقام العقل؛ عن طريق حكمه بالملازمة محل الكلام.

### ٣. محل البحث في مدركات العقل العملي

تقدم أول الكلام في الدليل العقلي ما أضفناه الى المادة البحثية، واعتبرناه تمهيدا لهذا الدليل، من تقسيم العقل الى العملي والنظري، وتقدم بالتفصيل التعريف بكل من هذين، والخلاف بين المصنف وغيره في هذا التعريف.

وما نضيفه هنا، هو أن البحث الحاضر، هو بحث في مدركات العقل العملي؛ إذ هو في أمر يدركه العقل، ويقتضي بذاته جرياً عملياً على وفقه، أعني: الحسن والقبح، وعلى هذا الأساس، يكون مصب النزاع والبحث في المقام، هو:أن العقل إذا أدرك حسن شيء، أو قبحه، فهل يلزم عقلًا حكم الشارع على طبقه، أم لا؟

### ٤. الحسن والقبح أمران واقعيان لا حكمان مجعولان

وقع الخلاف بين العلماء في حقيقة حسن الأشياء وقبحها، ومنشئهما؛

فهل هما من الأمور الواقعيّة، بمعنى: أن للأشياء جهة حسن وقبح بقطع النظر عن جعل جاعل وتشريع مشرّع، أم أنهما من الأمور الاعتباريّة التي اعتبرها العقلاء نتيجة لإدراكهم المصالح والمفاسد النوعيّة المترتّبة على بعض الأفعال، فحكموا بحسن الأولى؛ لما فيها من المصلحة العائدة للنوع البشري، وبقبح الثانية؛ لما فيها من المفسدة العامة المضرة بالنوع البشري؟

والصحيح: إن الحسن والقبح أمران واقعيان لا مجعولان معتبران؛ ومرجع الحسن إلى أن الفعل مما ينبغي صدوره، بينما مرجع القبح إلى أن الفعل مما لا ينبغي صدوره.

والشاهد على أن الأمرين أمران واقعيان هو الوجدان والواقع الخارجي (التجربة)؛ فالوجدان يحكم بأن الظلم قبيح والعدل حسن في حد نفسيهما، وبقطع النظر عن جعل جاعل، او اعتبار معتبر، وما دور العقل في المقام إلا دور إدراك ذلك الأمر الواقعي، والكشف عنه، ليس إلّا.

وكذا بالنسبة إلى الواقع الخارجي؛ إذ نرى العقلاء يحكمون بقبح الظلم وإن كان يجر نفعا لشخص الظالم؛ كأخذ أحد أعضائه لزرعه في بدنه، وبحسن العدل وإن كان يوقع العادل في ما يرونه مفسدة، بلا تردد، وهذا دليل على أن الحَسَنَ حَسَنٌ في نفسه، والقبيحَ قبيحٌ في نفسه، وذاته.

وهذا الادراك من قبل العقل للأمر الواقعي، أعني: الحسن والقبح، يسمى بالحكم العقلي من باب المجاز والتسامح، والتوسع في استعمال (الحكم) لما يشمل مجرد الإدراك.

### الآراء المطروحة في المسألة محل البحث

#### الرأي الأول: القول الملازمة

وقد ادعى جماعة من الأصوليين الملازمة عقلا بين إدراك الحسن

والحكم بالوجوب شرعا، وبين إدراك القبح والحكم بالحرمة شرعا.

**الرأي الثاني: القول بالتفصيل**

وفصل بعض المدققين من الأصوليين بين نوعين من الحسن والقبح:

أحدهما: الحسن والقبح الواقعان في مرحلة متأخرة عن حكم شرعي؛ أي: بالحسن والقبح المرتبطين بمرحلة امتثال الحكم الشرعي وعصيانه؛ من قبيل: حكم العقل بحسن الوضوء؛ باعتباره طاعة لأمر شرعي، وقبح أكل لحم الارنب؛ بوصفه معصية لنهى شرعي. وإن شئت، فعبر بقولك: بحسن طاعة المولى وامتثال أوامره، وقبح معصيته وعصيان نواهيه.

والاخر: الحسن والقبح الواقعان بصورة منفصلة عن الحكم الشرعي، كحسن الصدق، والأمانة وغيرهما، وقبح الكذب، والخيانة وغيرهما؛ أي: بغض النظر عن كون الأولين مما حكم الشارع بوجوبهما، والآخرين مما حكم الشارع بحرمتهما، أو قل: بغض النظر عن مسألة الامتثال والطاعة، أو المعصية والعصيان.

والتفصيل هو:

إنه في النوع الاول يستحيل أن يكون الحسن والقبح مستلزما للحكم الشرعي؛ إذ لوقلنا بذلك، للزم التسلسل؛ لأن حسن الطاعة وقبح المعصية إذا استتبعا أمرا ونهيا شرعيين، كانت طاعة ذلك الأمر الشرعي الجديد حسنة عقلا، ومعصية هذا النهي الشرعي الجديد قبيحة عقلا أيضا، وهذا الحسن والقبح بنفسه يستلزم بدوره أمرا ونهيا شرعيا، وهكذا، حتى يتسلسل.

وأما في النوع الثاني، فالاستلزام ثابت، وليس فيه محذور التسلسل.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**الملازمة[١] بين الحسن والقبح، والأمر والنهي[٢]**

الحسنُ والقبحُ أمرانِ واقعيّانِ[٣] يدركُهما العقلُ[٤].

ومرجعُ الأوّل[٥] إلى أنّ الفعلَ ممّا ينبغي صدورُه.

ومرجعُ الثاني[٦] إلى أنّه ممّا لا ينبغي صدورُه.

وهذا الانبغاء إثباتاً[٧] وسلباً[٨] أمرٌ تكوينيٌّ، واقعيٌّ[٩]، وليس مجعولًا، ودورُ العقلِ بالنسبةِ إليه دورُ المدركِ لا دورُ المنشئِ والحاكم، ويسمَّى هذا الإدراكُ بالحكمِ العقليِّ توسُّعاً[١٠].

وقد ادَّعَى جماعةٌ من الأصوليينَ الملازمةَ بينَ حُسنِ الفعلِ عقلًا، والأمرِ به شرعاً، وبينَ قُبحِ الفعلِ عقلًا، والنهيِ عنه شرعاً.

وفصَّل بعضُ المدقّقينَ منهم بين نوعينِ مِن الحسنِ والقبح:

أحدُهما: الحسنُ والقبحُ الواقعانِ في مرحلةٍ متأخّرةٍ عن حكمٍ

(١)عقلا.

(٢)شرعا.

(٣)لا اعتباريان مجعولان من قبل العقل والعقلاء.

(٤)ولا يولدهما أو يجعلهما.

(٥)أي: الحسن.

(٦)أي: القبح.

(٧)في الحسن.

(٨)في القبح.

(٩)من قبيل الزوجية للأربعة مثلا.

(١٠)مجازا، ومسامحة.

شرعيٍّ[١]؛ والمرتبطانِ[٢]بعالمِ امتثالِه وعصيانه، من قبيلِ: حسنِ الوضوء؛ باعتباره طاعةً لأمرٍ شرعيٍّ، وقبحِ أكلِ لحمِ الأرنبِ؛ بوصفِه معصيةً لنهيٍ شرعيٍّ.

والآخرُ: الحسنُ والقبحُ الواقعانِ بصورةٍ منفصلةٍ عن الحكم الشرعيِّ[٣]، كحسنِ الصدقِ والأمانةِ، وقبحِ الكذبِ والخيانةِ.

ففي النوعِ الأوّلِ، يستحيلُ أنْ يكونَ الحسنُ والقبحُ مستلزماً للحكم الشرعيِّ، وإلّا، للزمَ التسلسلُ؛ لأنّ حسنَ الطاعةِ ،وقبحَ المعصيةِ، إذا استتبعا أمراً ونهياً شرعيّين، كانت طاعةُ ذلكَ الأمرِ[٤]حسنةً عقلًا، ومعصيةُ هذا النهي[٥]قبيحةً عقلًا أيضاً، وهذا الحسنُ والقبحُ[٦]يستلزمُ ـ بدورِه ـ أمراً ونهياً[٧]، وهكذا، حتّى يتسلسل[٨].

وأمّا في النوعِ الثاني[٩]، فالاستلزامُ ثابتٌ[١٠]، وليس فيه محذورُ

---

(١)ويعبر عنهما بالحسن والقبح الواقعين في سلسلة معلولات الأحكام الشرعية.

(٢)العبارة تفسيرية لما تقدمها.

(٣)ويعبر عنهما بالحسن والقبح الواقعين في سلسلة علل الأحكام الشرعية.

(٤)الشرعي الجديد.

(٥)الشرعي الجديد.

(٦)الجديد.

(٧)شرعيين، وامتثالهما حسن عقلا، وعصيانهما قبيح عقلا، فيستلزمان حكما شرعيا جديدا على طبقهما، وهكذا. وهذا تسلسل ممنوع.

(٨)والتسلسل باطل.

(٩)أي: في الحسن والقبح الواقعين في سلسلة علل الأحكام الشرعية.

(١٠)والملازمة ثابتة؛ فإن أدرك العقل الحسن أو القبح، حكم عقلا بلزوم حكم الشارع على طبقهما، كما تقدم بالتفصيل في الشرح.

التسلسل.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال السيد محمد تقي الحكيم ﷺ في (الأصول العامة للفقه المقارن):

«أقسام الحسن والقبح:

يُطلق الحسن والقبح على معاني ثلاثة، إثنان منها موضع اتفاق الكلاميين والفلاسفة من المسلمين في إمكان إدراك العقل لهما، وواحد منها موضع الخلاف.

أما موضع الاتفاق منهما، فهما:

الحسن بمعنى: الملاءمة للطبع، والقبح بمعنى: عدمها؛ فيقال مثلا: هذا المنظر حسنٌ جميلٌ، وذلك المنظرُ قبيح.

الحسنُ بمعنى: الكمال، والقبح بمعنى: عدمه، فيقال بأن العلم حسنٌ، وأن الجهل قبيحٌ، يعني: أن العلم فيه كمالٌ للنفس، بخلاف الجهل.

وموضع الخلاف ـ بعد ذلك ـ هو المعنى الثالث، وهو الحسن بمعنى: إدراك أن هذا الشيء أو ذاك ممّا ينبغي أن يُفعل؛ بحيث لو أقدم عليه الفاعلُ، لكان موضعَ مدحِ العُقلاء بما هم عقلاء، والقبحُ بخلافه.

والإدراك بالمعنى الثالث هو الذي يسمى على ألسنة الفلاسفة بالعقل العملي، ويقابله ما يسمى بالعقل النظري، كإدراك العقل أنَّ الكلَّ أعظم من الجزء ...، وهما من حيث انتمائهما للعقل متحدان، إلا أنهما يختلفان بلحاظ متعلَّق إدراكهما؛ فإنّ كان مما ينبغي أن يعلم، سُمّي بالعقل النظري، وإن كان مما ينبغي أن يُعمل، سُمي بالعقل العملي».[1]

---

(١)الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

تأمل العبارة السابقة، وحاول أن تصل إلى المعلومات التالية:

١ـ إن محل التحقيق في بحثنا اليوم هو الحسن والقبح بالمعنى الثالث، لا الأول، ولا الثاني.

٢ـ إن الكاتب موافق لما ذهب إليه المصنف ﷺ؛ من أن عمل العقل إنما هو إدراك الحسن والقبح لا الحكم بهما.

٣ـ إن محل كلامنا في البحث يعتبر مرحلة ثانية من البحث الكلي في الملازمة بين الحسن والقبح والأمر والنهي؛ فإن المرحلة الأولى في إثبات أن العقل يدرك الحسن والقبح بالمعنى الثالث؛ فقد سمعت أنه محل خلاف، فلو لم يثبت هذا الإدراك، فلن يكون وجه لبحث ما نحن فيه؛ فإنه من السالبة بانتفاء الموضوع حينئذ.

٤ـ إن الحسن والقبح بالمعنى الثالث قسمان: العملي والنظري.

**التطبيق الثاني**

قال المصنف في تقريرات بحثه المبارك: «بقي هناك نقطة لابد من بيانها، وهي: أن العقل العملي وحده لا يمكن أن يُستكشف به حكمٌ شرعيٌّ، أو يُستدلَّ به على ذلك؛ فلو حكم العقلُ العمليُّ بحسن الصدق، وقبح الكذب، فهذا لا يكفي لاستكشاف وجوب الصدق أو حرمة الكذب، ما لم نضم إليه قانونا وقضية أخرى من العقل النظري، هي قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؛ وأنه كلُّ ما حكم به العقلُ، حكم به الشرع، فإذا ثبت هذا التلازم، حينئذ، يمكن استكشاف الحكم الشرعي من حكم العقل.

وقد توهم بعض الأكابر ـ كما ورد في كلماته ـ أن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع واضحة في المقام؛ باعتبار أن الشارع سيد

العقلاء، فإذا حكم العقلاءُ بحُكم بما هم عقلاء، كان الشارع في طليعتهم، وأول الحاكمين به، ومن هنا، قال المحقق الأصفهاني ﷺ: إن التعبير بالملازمة فيه تسامح، بل الأنسب التعبير بالتضمُّن، أي: أن حكم العقل والعقلاء يتضمَّن حكمَ الشارع؛ لاندراج الشارع في العقلاء، فيكون حكمُه ضمنَ حكمهم.

ولكن هذا الكلام غير تام؛ وذلك أن الحسن والقبح ليسا حكمين مجعولين من قبل العقلاء، كي يقال: إنّ جعلَ العقلاء لحكم يكشف عن جعل الشارع له؛ لأنه منهم، بل سيدهم، بل الحسن والقبح أمران واقعيان ثابتان في لوح الواقع، وقولنا: العقلاء يحكمون بهما، يعني: أنهم يدركونهما، لا أنهم يشرِّعونهما، ويجعلونهما».[1]

تأمل العبارة المتقدمة جيدا، وقم بما يلي:

١ـ وضِّح ما ذهب إليه المحقق الاصفهاني ﷺ، ونظريته.

٢ـ بيّن ما أورده السيد الشهيد عليه.

٣ـ أذكر الركن الأساسي الذي اعتمد عليه إشكال السيد الشهيد على المحقق الأصفهاني، وذكرناه في بحث اليوم.

٤ـ هل اتَّضح لك بعض ما يمكن أن يكون وجها لذكر السيد الشهيد ﷺ بعض المعلومات أول البحث؟

يجب أن تفتش دائما عن الغرض، والهدف، والغاية من ذكر المعلومات من قبل المتكلم؛ فإنَّه محور العلوم، والتطور العلمي، فاغتنم، ولا تضع الوقتَ بالقشور.

---

(١)بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٨، ص٣٥٥ ـ ٣٥٦.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ الحسن والقبح أمران واقعيان، يدركهما العقل، ولا ينشؤهما، والتعبير بحكم العقل بالحسن والقبح مجازيٌّ توسعا.

٢ـ إدعى بعض الأصوليين أن ما أدرك العقل حسنه أو قبحه، حكم الشارع فيه بالأمر والنهي مطلقاً.

٣ـ بينما فصّل آخرون بين نوعين من الحسن والقبح، فمنع من الملازمة في ما لو كان هذان في سلسلة معلولات الأحكام؛ للزوم التسلسل، وبين ما لو كانا في سلسلة عللها، فذهب إلى الملازمة؛ لعدم المحذور.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ ما هو محل الكلام في هذا البحث؟ وما علاقته بالدليل العقلي؟

٢ـ ما معنى: أن العقل لا يحكم بالحسن والقبح، وإنما يدركهما؟ وما الدليل عليه؟

٣ـ بيِّن التفصيل الذي ذكره بعض المدققين في الملازمة بين الحسن والقبح، والأمر والنهي.

٤ـ ذهب بعض المحققين إلى استحالة أن يكون الحسن والقبح مستلزما للحكم الشرعي في ما لو كانا منفصلين عن الحكم الشرعي، بيّن وجه هذه الاستحالة.

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ تأمل ما ذكره المصنّف ﵀ من أول البحث، حتى قوله: «وقد ادَّعى جماعة ...»، ما الغرض والهدف الذي أراد ﵀ أن يحققه بهذه

المعلومات؟

٢ـ ذهب بعض المدققين إلى استحالة أن يكون الحسن والقبح مستلزما للحكم الشرعي، في ما لو كانا منفصلين عن الحكم الشرعي؛ للزوم التسلسل، لماذا لا نقول بأن الدليل هو استحالة اجتماع المثلين لا التسلسل؟

٣ـ هل يمكن التخلص من إشكال التسلسل المذكور في البحث بالذهاب إلى أن الحكم اللاحق يؤكد الحكم السابق، لا أنه حكم جديد؟

٤ـ لماذا كان التسلسل في المقام باطلا؟

٥ـ ما هو رأي المصنف في المسألة محل البحث؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الثالثة للمصنّف قدس سره.

٢ـ بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٨، ص٣٥٥ ـ ٣٥٦، بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص٥٧ـ ٥٨.

٣ـ الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

٤ـ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج٢، ص٨ ـ ١٢٤.

## البحث رقم (١٠٧)

## الإستقراءُ، والقياس

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «الإستقراءُ، والقياس» ص٢٤٨.

إلى قوله «٢ـ حجيةُ الدليل العقلي» ص٢٥١.

**ثانيا: المدخل**

إذا حرم الشارع شرب الخمر مثلا، فتارة، يخبرنا بملاك تلك الحرمة، وتارة، لا يخبرنا بذلك، فإذا أخبرنا، حكمَ العقلُ بحرمة الشرب في كل حالة تحقَّقَ فيها الملاك؛ فقد تقدم أن الملاك بمثابة العلة لحكم الشارع، وأمّا إذا لم يخبرنا بذلك، فحينئذ، وقع الكلام في أن الإدراك غير القطعي للملاك بواسطة القياس مثلا أو الإستقراء، هل يكفي لتسرية الحكم في غير ما ورد فيه الدليل، أو لا؟

هذا ما نريد أن نبحثه في بحث اليوم.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**تبعية الاحكام الشرعية للملاكات**

تقدم أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، والملاكات التي يقدرها المولى وفقَ حكمته ورعايته لعباده، وليست جزافا، أو تشهيا.

وقد قسم المناطقة جنس الدليل إلى القياس، والاستقراء، والتمثيل؛ اعتمادا على نوع الاستدلال؛ فإنه إما أن يكون بالكلي على الجزئي، وهو (القياس)؛ أو بالجزئي على الكلي، وهو (الاستقراء)، أو بأحد الجزئيين على الآخر، وهو (التمثيل).

و(التمثيل) هو المسمى في عرف الفقهاء بالقياس، الذي يجعله أهل

السنة من أدلة الاحكام الشرعية، والإمامية ينفون حجيته، ويعتبرون العمل به محقا للدين، وتضييعا للشريعة.

### ١. القياس المنصوص العلة

إذا شرّع المولى حكما ما، ونصَّ على العلة، أي: على الملاك، من قبيل قوله: «تحرم الخمر لأنها مسكر»، فإن العرف يمكنه أن يستكشف أن الحرمة ثابتة لما لم يكن خمرا، ولكنه كان مسكرا؛ وذلك قياسا على الخمر؛ إذ نحن نعرف أن تشريع الأحكام ليس أمرا جزافيا وتشهيا، وإنما من أجل الملاكات، والمصالح والمفاسد.

### ٢. القياس غير المنصوص العلة

وأما إذا لم ينص المولى على العلة، والمناط، والملاك، كما لو كان قد قال: «يحرم الخمر» فقط، فقد يستنتج العقل الملاك، ويحدس به، وفى حالة الحدس به، يحدس ـ تبعا لذلك ـ بثبوت الحكم في كل الحالات التي يشملها ذلك الملاك؛ لأن الملاك ـ كما تقدم ـ بمثابة العلة لحكم الشارع، وإدراك العلة يستوجب إدراك المعلول؛ للتلازم بين هذين، وعدم انفكاكهما في الوجود.

### كيفية حدس العقل بملاك الحكم

وأما كيف يحدس العقل بملاك الحكم، ويعينه في صفة محددة، فهذا ما قد يكون عن طريق الاستقراء تارة، وعن طريق القياس أخرى.

### المراد بالاستقراء في المقام

المراد بالاستقراء في ما نحن فيه هو ما مر علينا منه في علم المنطق؛ فقد تقدم هناك أنه أن يدرس الذهن عدة جزئيات، وحالات جزئية، فيستنبط منها حكما عاما؛ كما لو درسنا عدة أنواع من الحيوان، فوجدنا

كل نوع منها يحرك فكَّه الأسفلَ عند المضغ، فنستنبط منها قاعدة عامة، وهي : أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ.

وعلى هذا، فحقيقة الاستقراء تتلخّص في السير من الخاصّ إلى العامّ في عملية الاستنتاج والاستدلال.

والاستقراء على قسمين: تامٌّ، وناقصٌ؛ لأنه إما أن يتصفح فيها حال الجزئيات بأسرها، أو بعضها.

والأول (التام)، وهو يفيد اليقين.

والثاني (الناقص)، وهو ألا يفحص المستقرئ إلا بعض الجزئيات كمثال الحيوان؛ من أنه يحرك فكَّه الاسفل عند المضغ بحكم الاستقراء لأكثر أنواعه. وقالوا انه لا يفيد الا الظن؛ لجواز أن يكون أحدُ جزئياته ليس له هذا الحكم؛ كما قيل: إن التمساح يحرك فكه الأعلى عند المضغ.

وكيفية تطبيق الاستقراء في المقام، بأن يلاحظ الفقيه عددا كبيرا من الأحكام يجدها جميعا تشترك في حالة واحدة، من قبيل: أن يحصي عددا كبيرا من الحالات التي يُعذر فيها الجاهلُ، فيجدُ أن الجهل هو الصفة المشتركة بين كل تلك المعذِّريّات، فيستنتجُ أنَّ المناطَ والملاكَ في المعذرية هو الجهل، فيعمِّم الحكمَ إلى سائر حالات الجهل؛ فيحكم فيها بالمعذرية.

**المراد بالقياس في المقام**

وأما القياس في المقام، فالمراد منه: أن نحصي الحالات والصفات التي من المحتمل أن تكون مناطا للحكم، وعلة، وملاكا له، وبالتأمل، والحدس، والاستناد إلى ذوق الشريعة، يغلبُ على الظن أنَّ واحدا منها

هو المناط، فيعمِّم الحكمَ إلى كل حالة يوجد فيها ذلك المناط.

**مقدار اعتبار الاستقراء والقياس**

والاستنتاج القائم على أساس الاستقراء ظني غالبا؛ من باب أن الاستقراء ناقص عادة، ولا يصل عادة إلى درجة اليقين والقطع، وكلَّما كان الحكم العقلي ظنيا، إحتاج التعويلُ عليه إلى دليل على حجيته، كما هو واضح؛ فإن الظن ليس بحجة بنفسه، وما لم ينته التعويل عليه إلى دليل قطعي، فإنّه يبقى على عدم حجيته كما تقدم بالتفصيل.

وأما لو كان يورث القطع، كما في الاستقراء الكامل، فإنه يكون حجة؛ من باب حجية القطع.

وأما القياسُ، فظنيٌّ دائما؛ فإنه مبنيٌّ على استنباطٍ حدسي للمناط، فيأتي فيه ما تقدم قبل قليل في الاستقراء؛ من أنه كلَّما كان الحكم العقلي ظنيا، إحتاج التعويلُ عليه إلى دليل على حجيته.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**الاستقراءُ والقياس**

عرفْنا سابقاً أنّ الأحكامَ الشرعيّةَ تابعةٌ للمصالح والمفاسدِ، والملاكاتِ، التي يقدِّرُها المولى وفْقَ حكمتِه، ورعايتِه لعبادِه، وليستْ جزافاً، أو تشهّياً.

وعليه، فإذا حرَّمَ الشارعُ شيئاً، كالخمرِ مثلًا، ولم ينصَّ على الملاكِ والمناطِ في تحريمِه، فقد يستنتجُه العَقلُ، ويحدسُ به، وفي حالةِ الحدسِ به، يحدسُ ـ حينئذٍ ـ بثبوتِ الحكم في كلِّ الحالاتِ التي يشملُها ذلك الملاكُ؛ لأنّ الملاكَ بمثابةِ العلّةِ لحكمِ الشارعِ، وإدراكُ

العلّةِ[١] يستوجبُ إدراكَ المعلول[٢].

وأمّا كيفَ يحدسُ العقلُ بملاكِ الحكمِ، ويعيّنُه في صفةٍ محدّدةٍ، فهذا ما قد يكونُ عنْ طريق الاستقراء تارةً، وعنْ طريقِ القياسِ أخرى.

والمرادُ بالاستقراء[٣]: أنْ يلاحَظَ الفقيهُ عدداً كبيراً مِن الأحكامِ يجدُها جميعاً تشتركُ في حالةٍ واحدةٍ؛ من قبيلِ: أنْ يُحصي عدداً كبيراً مِن الحالاتِ التي يُعذرُ فيها الجاهلُ، فيجدُ أنّ الجهلَ هو الصفةُ المشتركةُ بينَ كلِّ تلكَ المعذِّريّاتِ، فيستنتجُ أنّ المناطَ والملاكَ في المعذّريةِ هو الجهلُ، فيعمّمُ الحكمَ إلى سائر حالاتِ الجهل.

والمرادُ بالقياس[٤]: أنْ نُحصيَ الحالاتِ والصفاتِ التي مِن المحتملِ أنْ تكونَ مناطاً للحكمِ، وبالتأمّلِ، والحدسِ، والاستنادِ إلى ذوقِ

---

(١)ليس المراد من الملاك في المقام مجرد تحقق المصلحة أو المفسدة، وإنما هذا مجرد مقتض للحكم من قبل المولى؛ فإن العلة التامة للحكم وجعله، هي تمامية الملاك بكل خصوصياته، وشرائطه، وعدم المنع من جعله؛ وذلك بتجرده عما يمنع من تأثيره. فإذاما تم ذلك، كان بحكم العلة التامة الداعية للمولى إلى جعل الحكم على طبقه؛ وفقاً لحكمته تعالى، ولكنَّ هذا الافتراض صعب التحقق من الناحية الواقعية في كثير من الأحيان؛ لضيق دائرة العقل؛ وشعور الانسان بأنه محدود الاطلاع، الأمر الذي يجعله يحتمل غالباً أنْ يكون قد فاته الاطلاع على بعض نكات الموقف، فقد يُدرك المصلحة في فعل، ولكنّه لا يجزم عادة بدرجتها، وبمدى أهميتها، وبعدم وجود أيّ مزاحم لها، وما لم يجزم بكلّ ذلك، لا يتمُّ الاستكشاف. راجع: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، ج١، ص٣٨٤.

(٢)أي: الحكم.

(٣)أي: كيفية تطبيقه في المقام.

(٤)أي: كيفية تطبيق القياس في المقام.

الشريعةِ[1]، يغلبُ على الظنِّ أنّ واحداً منها هو المناطُ، فيعمّمُ الحكمُ إلى كلِّ حالةٍ يوجدُ فيها ذلك المناطُ.

والاستنتاجُ القائمُ على أساسِ الاستقراءِ ظنّيٌّ غالباً؛ لأنّ الاستقراءَ ناقصٌ عادةً، ولا يصلُ عادةً إلى درجةِ اليقين.

والقياسُ ظنّيٌّ دائماً؛ لأنّه مبنيٌّ على استنباطٍ حدسيٍّ للمناطِ، وكلّما كان الحكمُ العقليُّ ظنّياً، إحتاجَ التعويلُ عليه إلى دليلٍ على حجّيتِه، كما هو واضح.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال العلامة المظفر ﷺ: «خير التعريفات للقياس ـ في رأينا ـ أن يقال: هو إثبات حكم في محل بعلّة لثبوته في محل آخر بتلك العلّة، والمحل الأول (وهو المقيس) يسمى (فرعا)، والمحل الثاني (وهو المقيس عليه) يسمى (أصلاً)، والعلّة المشتركة تسمى (جامعا).

وفي الحقيقة، إن القياس عملية من المستدل ـ أي: القايس ـ لغرض استنتاج حكم شرعي لمحل لم يرد فيه نص بحكمه الشرعي؛ إذ توجب

---

(١)ذوق الشريعة من جملة أكثر ما وقع التأمل فيه من المصطلحات. وقد يكون صاحب الجواهر أول من استخدم كلمة (مذاق) بصورة مُركّبة في عدّة اصطلاحات، من قبيل: (مذاق الشريعة)، و(مذاق الفقه)، و(مذاق الأصحاب)، و(مذاق قواعد الشريعة)، و(مذاق العامّة)، و(مذاق أهل الكتاب)، و(مذاق الخصم). وكان صاحب الجواهر (وهو مبتكر هذا الإصطلاح)، يرى أهميّة (مذاق الشريعة) بمكان، بحيث يعتبره «المعرفة التي يرزقها الله». راجع مثلا: النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، ج٧، ص٢٢٨.

هذه العملية عنده الإعتقاد يقينا أو ظنا بحكم الشارع.

والعملية القياسية هي نفس حمل الفرع على الأصل في الحكم الثابت للأصل شرعا، فيعطي القايس حكماً للفرع مثل حكم الأصل، فإن كان الوجوب، أعطى له الوجوب، وإن كان الحرمة، فالحرمة، وهكذا.

ومعنى هذا الإعطاء: أن يحكم بأن الفرع ينبغي أن يكون محكوما عند الشارع بمثل حكم الأصل؛ للعلة المشتركة بينهما، وهذا الإعطاء هو الذي يوجب عنده الإعتقاد بأن للفرع مثل ما للأصل من الحكم عند الشارع، ويكون هذا الإعطاء، أو الحكم، أو الإثبات، أو الحمل ـ ما شئت فعبّر ـ دليلاً عنده على حكم الله في الفرع.

وعليه، فـ(الدليل) هو الإثبات، الذي هو نفس عملية الحمل وإعطاء الحكم للفرع من قبل القايس، و(نتيجة الدليل) هو الحكم بأن الشارع قد حكم فعلا على هذا الفرع بمثل حكم الأصل، فتكون هذه العملية من القايس دليلاً على حكم الشارع؛ لأنها توجب اعتقاده اليقيني أو الظني بأن الشارع له هذا الحكم».[1]

بعد التأمل في هذه العبارة، حاول أن تصل إلى ما يلي:

ما النسبة بين القياس الذي تكلم عنه المصنف في بحث اليوم، وبين ما تتكلم عنه العبارة المتقدمة؟ لماذا؟

**التطبيق الثاني**

١ـ قال السيد الخونساري في جامع المدارك: «وأما الحدُّ فيه ـ القواد ـ فالمعروف أنه خمس وسبعون جلدة، وادعي عليه الإجماع ...ويمكن

(١)أصول المظفر، ص٤١٢.

إلحاق الجامع بين الذكر والذكر به؛ بالأولوية القطعية، وأما الجامع بين الأنثى والأنثى، فالرواية ساكتة عنه؛ فإن المدرك هو الإجماع فقط».[١]

٢ـ قال في الروضة البهية: «ويُغسلُ الثوبُ مرتين بينهما عصر. . . والتثنية منصوصة في البول، وحَمل المصنّف غيره عليه من باب مفهوم الموافقة؛ لأن غيره أشد نجاسة».[٢]

٣ـ يستحب للمرأة أن تحل ضفائرها أثناء الغسل، إن كانت لا تمنع وصول الماء إلى البشرة، لقوله عليه السلام: «فأمّا النساء الآن، فقد ينبغي لهنَّ أن يبالغن في الماء»، وأفتوا أيضاً بذلك الاستحباب للرجل إذا كان له ضفائر؛ إستنادا إلى الرواية نفسها، مع أنها واردة في المرأة؛ لعدم الخصوصية فيها.

لاحظ الأحكام السابقة، واجر بحثاً علمياً للوصول إلى جواب بالنسبة الى ما يلي:

١ـ ما المقصود بما يلي:

أ ـ الأولوية القطعية.

ب ـ مفهوم الموافقة.

ج ـ عدم الخصوصية.

٢ـ هل يعتبر الحكم إستنادا إلى الأولوية القطعية، أو مفهوم الموافقة، أو عدم الخصوصية، حكماً مستندا إلى القياس؟

٣ـ إذا كان الحكم استنادا إلى ما سبق هو استناد إلى القياس، فكيف صار حجة وقد ذكرنا في البحث أن النتائج التي نتوصل إليها به ظنية

---

(١)جامع المدارك، ج٧، ص ٨٩ ـ ٩٠.

(٢)الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج١، ص٢٠.

دائما؟

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تكلّمنا في هذا البحث على حدس ملاكات الأحكام من قبل العقل؛ فإن الأحكام تابعة للملاكات كما تقدم.

٢ـ قلنا: إن الحدس والإستنتاج، تارةً، يكون عن طريق الإستقراء، وتارة، يكون عن طريق القياس.

٣ـ فإذا كان عن طريق الإستقراء، فإنه يكون ظنيا غالبا، وإن كان عن طريق القياس فإنه ظني دائما.

٤ـ وعلى هذا، فلابد من الذهاب إلى حجية هكذا ظن من دليل يثبت هذه الحجية؛ فإن الظن لا يغني عن الحق شيئا.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ ما هو محل البحث والكلام في بحث اليوم؟

٢ـ ما المقصود بالإستقراء؟ وما المقصود بالقياس؟ مثّل لكل منهما.

٣ـ كيف يمكن للعقل أن يحدس بملاكات الأحكام؟

٤ـ ما الفرق بين الإستقراء والقياس في قيمة ما يدركانه ويستنتجانه من ملاكات الأحكام؟

٥ـ ما القيمة العلمية لاستنتاج الملاك بالقياس والإستقراء؟

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ عبر السيد الشهيد ﯨ بأن الملاك بمثابة العلة لحكم الشارع، ولم يعبر بأنه العلة له، ما الوجه في ذلك؟

٢ـ هل يمكن أن يستنتج العقل ملاك الحكم بالقياس استنتاجا قطعياً؟

وجّه ما تختار.

٣ـ هل يمكن التعويل على استنتاج الملاك بالقياس مثلا في الحكم بصدور حكم من قبل الشارع في الموارد المشابهة؟ لماذا؟

٤ـ ما العلاقة بين بحث اليوم وبحث الأصل في الحجية؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الذريعة للسيد المرتضى، ج٢، ص١٩٩ وما بعدها.

٢ـ جامع المدارك، ج٧، ص ٨٩ ـ ٩٠.

٣ـ أصول الفقه، للمظفر، ص٤١٢.

٤ـ وسائل الشيعة، الباب ٨٣ من أبواب الجنابة.

٥ـ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج١، ص٢٠.

## البحث رقم (١٠٨)

## حُجيَّةُ الدليل العقلي

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «٢ـ حُجيةُ الدليل العقلي» ص٢٥١.

إلى قوله: «الأصول العمليّة» ص٢٥٣.

**ثانيا: المدخل**

ذكرنا أول البحث في الدليل العقلي أن الكلام فيه سيقع في مقامين:

مقام البحث الصغروي، ومقام البحث الكبروي، وقد بينّا المراد من كل واحد منهما حينذاك، وقد انتهينا ـ بحمده سبحانه وتعالى ـ من البحوث الصغروية، وما بقي لنا إلا أن نتناول البحث الكبروي؛ فنبحث في حجية الدليل العقلي، ومدى إمكان الإعتماد عليه في استنباط الحكم الشرعي.

سنقسم الدليل العقلي ـ لهذا الغرض ـ إلى قطعي، وغير قطعي، فأما القطعي، فهو حجة كما قلنا سابقاً في حجية القطع، ونذكر هنا أن البعض قد خالف في ذلك؛ مدعيا الدليل عليه، وهو الذي سنذكره خلال البحث، مع ردِّه.

وأما لو كان الدليل العقلي ظنيا، فإنه كغيره من الأدلة الظنية بحاجة إلى دليل على حجيته، وجواز التعويل عليه في استنباط الحكم الشرعي، ولا دليل على ذلك.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**تذكير بمحل البحث**

تكلمنا سابقا عن البحث الصغروي والبحث الكبروي للدليل العقلي،

وتقدم التمثيل لكل منهما، ولكن، لابد من التنبيه هنا مرة أخرى على محل البحث؛ فقد وقع البعض في مشكلة عند تصويره، ولذا، نقول:

قلنا: إن البحث في الدليل العقلي ينقسم إلى صغروي، في إثبات القضايا التي يدركها العقل، ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعي، ومدى إدراك العقل لها، وحدود ذلك الإدراك سعة وضيقاً، وبحث كبروي، في حجية ذلك الإدراك العقلي أو عدم حجيته.

وقد انتهينا من البحث الصغروي، الذي كان يمثل البحث في القضايا العقلية التي تمثل الكبريات في الدليل العقلي، والتي يتم من خلال ضم كل واحدة منها إلى صغراها، التوصل بها إلى الحكم الشرعي، بمعنى: الجعل الشرعي، واستكشافه بواسطتها، من قبيل: استكشاف حكم الشارع وجعله لوجوب الطهارة للطواف عن طريق ضم القاعدة العقلية القائلة بأن إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدمته شرعاً، إلى صغراها، وهذا استنباط للحكم الشرعي بوجوب الطهارة للطواف عن طريق الدليل العقلي، المتمثل في القياس التالي:

إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدمته شرعاً (كبرى)

الطهارة مقدمة للطواف الواجب شرعاً (صغرى)

والنتيجة: الطهارة للطواف واجبة شرعاً.

وكذا استكشاف حكم الشارع بحرمة الظلم من خلال الدليل العقلي بالقياس التالي:

كل ما حكم العقل بقبحه، حكم الشارع بحرمته (الكبرى)

الظلم مما حكم العقل بقبحه (الصغرى)

والنتيجة: الظلم حرام شرعاً.

وهكذا في سائر القضايا العقلية الأخرى، التي تم تنقيح كبرياتها في البحوث السابقة؛ فإنه بضم كل واحدة منها إلى صغراها، يتم التوصل إلى الحكم الشرعي المناسب لها.

ومن خلال ما مثلنا به للدليل العقلي، يتبين أن هذا الدليل يتمثل بانطباق الكبرى العقلية على صغراها، فينتج عنهما الحكم الشرعي المرتبط بهما، وعندها، يصح القول بأن هذا الحكم الشرعي أو ذاك مما دل عليه الدليل العقلي.

وبعد أن انتهينا من كل ذلك، يقع البحث الآن في البحث الكبروي للدليل العقلي، والذي هو البحث في حجية الدليل العقلي، ومدى اعتباره في إثبات الأحكام الشرعية المستنبطة منه.

وعلى هذا، فمن الضروري التمييز بين كبريات الدليل العقلي، وبين البحث الكبروي في الدليل العقلي؛ فإنّ كبريات الدليل العقلي إنما هي كبريات القياس في هذا الدليل، الذي يستنبط منه الحكم الشرعي، والتي تقدم البحث عنها سابقاً في ما اعتبرناه البحث الصغروي، والتي تمت الإشارة إلى بعضها في الأمثلة المتقدمة، وأما البحث الكبروي في الدليل العقلي، فهو بحث في حجية الدليل، المتكون من تلك الكبريات المنضمة إليها صغرياتها، وبمعنى أدق: البحث في حجية تلك الكبريات التي يدركها العقل؛ لأنها هي التي تمثل الدليل العقلي.

### تقسيم الدليل العقلي إلى القطعي والظني

الدليل العقلي الذي يتم التوصل به إلى الحكم الشرعي، تارة، تكون نتيجته قطعية، ويؤدي إلى القطع بالحكم الشرعي؛ وذلك لقطعية كلتا مقدمتيه، وأخرى، تكون نتيجته ظنية، ولا يؤدي إلا إلى الظن بالحكم

الشرعي؛ وذلك لظنية ولو إحدى مقدمتيه.

**حجية الدليل العقلي القطعي**

فاذا كان الدليل العقلي قطعيا؛ ومؤديا إلى العلم بالحكم الشرعي؛ وذلك بقطعية كلتا مقدمتيه، فهو حجة في إثبات الحكم الشرعي؛ من أجل حجية القطع، وهي في المقام حجية ثابتة للقطع الطريقي مهما كان دليله ومستنده، كما تقدم بالتفصيل في القطع الطريقي والموضوعي.

**مخالفة الأخباريين في حجية الدليل العقلي القطعي**

ولكن، هناك من خالف في حجية الدليل العقلي حتى لو كانت نتيجته قطعية؛ وبنى على أن القطع بالحكم الشرعي الناشيء من الدليل العقلي لا أثر له؛ ولا يجوز التعويل عليه في اكتشاف الحكم الشرعي.

إن قلت: أليس هذا تجريدا للقطع الطريقي عن الحجية، التي قلنا إنها ثابتة للقطع ذاتا، بحيث لا يمكن التفريق بينهما، ولا الردع عنها؟!

قال ذلك القائل: ليس هذا تجريدا للقطع الطريقي عن الحجية حتى يقال بأنه مستحيل؛ وذلك أنَّ بالامكان تخريج ذلك على أساس تحويل القطع من طريقي إلى موضوعي؛ وذلك بأن يقال بأن الأحكام الشرعية قد أخذ في موضوعها قيدٌ على نحو القيود التي تؤخذ عادة في الوجوب والفعلية، وهو عدم العلم بجعلها من ناحية الدليل العقلي، فمع العلم بجعلها من ناحية الدليل العقلي، لا يكون الحكم الشرعي ثابتا ذا فعلية؛ لانتفاء قيده، فلا أثر للعلم المذكور؛ إذ لا حكم فعليا في هذه الحالة.

فإن قلت: كيف يعقل أن يقال لمن علم بجعل الحكم الشرعي بالدليل: إن الحكم غير ثابت بحقك، مع أنه عالم به؟!

قيل في الجواب عليك: إن علم المكلف إنما هو متعلق بجعل

الحكم، فهو عالم بالجعل، والحال، أننا لا نريد أن ننفي عنه ذلك، وإنما نريد أن ننفي عنه المجعول، فالعلم العقلي بالجعل الشرعي يؤخذ عدمه قيدا في المجعول (الفعلية)، ما يعني بالتبع ـ إنه لا مجعول مع وجود هذا العلم العقلي، وإن كان الجعل الشرعي ثابتا.

**لا محذور في هذا التخريج، ولكنه غير تام**

والحق: إنه لا محذور في التخريج المتقدم؛ وهو تحويل القطع من كونه طريقيا الى كونه موضوعيا، فهو تخريج ممكن ثبوتا، إلا أن هذا الممكن ثبوتا بحاجة إلى دليل شرعي للعمل به والالتزام بأثره، أي: بحاجة الى دليل شرعي على تقييد الأحكام الواقعية بأن لايكون العلم بها بالدليل العقلي، ولا يوجد دليل من هذا القبيل.

**عدم حجية الدليل العقلي الظني**

وأما إذا كان الدليل العقلي ظنيا، كما في الاستقراء الناقص، والقياس، وفى كل قضية من القضايا العقلية المتقدمة، إذا لم يجزم بها العقل، ولكنه ظن بها؛ وذلك لظنية إحدى المقدمتين المستعملتين في قياس الاستنباط العقلي، فهذا الدليل يحتاج إلى دليل على حجيته، وجواز التعويل عليه؛ فإن الظن لا حجية له ذاتية كما تقدم بالتفصيل ولا دليل على ذلك، بل قام الدليل على عدم جواز التعويل على الحدس، والرأى، والقياس.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**٢. حجّية الدليل العقلي**

الدليلُ العقليُّ، تارةً، يكونُ قطعيّاً، وأخرى، يكونُ ظنيّاً[١].

---

(١)القطعي بقطعية كلتا مقدمتي قياسه، كما بينا في التوضيح والأمثلة، والظني بظنية

فإذا كانَ الدليلُ العقليُّ قطعيّاً؛ ومؤديّاً إلى العلمِ بالحكمِ الشرعيِّ، فهو حجّةٌ؛ من أجلِ حجّيةِ القطعِ، وهي حجّيةٌ ثابتةٌ للقطعِ الطريقيِّ مهما كانَ دليلُه ومستندُه[١].

ولكنْ، هناكَ مَنْ خالفَ في ذلكَ[٢]، وبنَى على أنّ القطعَ بالحكمِ الشرعيِّ الناشئِ مِن الدليلِ العقليِّ لا أثرَ له، ولا يجوزُ التعويلُ عليه، وليس ذلكَ تجريداً للقطعِ الطريقيِّ عنِ الحجّية حتّى يقالَ بأنّه مستحيلٌ[٣]، بل ادُّعيَ أنّ بالإمكان تخريجَه على أساسِ تحويلِ القطعِ مِن طريقيٍّ إلى موضوعيٍّ؛ بأنْ يقالَ: إنّ الأحكامَ الشرعيّةَ قد أُخذَ في موضوعِها قيدٌ، وهو عدمُ العلمِ بجعلِها من ناحيةِ الدليلِ العقليِّ، فمعَ العلمِ بجعلِها مِن ناحيةِ الدليلِ العقليِّ، لا يكونُ الحكمُ الشرعيُّ ثابتاً؛ لانتفاءِ قيدِه، فلا أثرَ للعلمِ المذكورِ؛ إذ لا حكمَ في هذه الحالةِ.

وقدْ يقالُ: كيفَ يعقلُ أنْ يقالَ لمنْ علمَ بجعلِ الحكمِ الشرعيِّ بالدليلِ: إنّ الحكمَ غيرُ ثابتٍ، مع أنّه عالمٌ به؟!

والجوابُ على ذلك: إنّ هذا عالمٌ بجعلِ الحكمِ، وما نريدُ أن ننفيَه عنه[٤]ليس هو الجعلُ، بل المجعولُ[٥]؛ فالعلمُ العقليُّ بالجعل الشرعيِّ يؤخذُ عدمُه قيداً في المجعولِ، فلا مجعولَ مع وجودِ هذا العلمِ العقليِّ،

---

ولو إحدى مقدمتيه.

(١)كما تقدم بالتفصيل في بحث (حجية القطع).

(٢)وهم بعض علمائنا الأخباريين.

(٣)كما ثبت في محله.

(٤)ببركة التقييد في التوجيه.

(٥)أي: الوجوب، والفعلية.

وإنْ كانَ الجعلُ الشرعيُّ ثابتاً، فلا محذورَ في هذا التخريج، ولكنّه بحاجةٍ إلى دليلٍ شرعيٍّ على تقييدِ الأحكامِ الواقعيةِ بالوجهِ المذكورِ، ولا يوجدُ دليلٌ مِن هذا القبيل.

وأمّا إذا كانَ الدليلُ العقليُّ ظنّياً[1] كما في الاستقراءِ الناقصِ، والقياسِ، وفي كلِّ قضيّةٍ مِن القضايا العقليّةِ المتقدّمةِ، إذا لم يجزمْ بها العقلُ، ولكنّه ظنّ بها، فهذا الدليلُ يحتاجُ إلى دليلٍ على حجّيتِه، وجوازِ التعويلِ عليه، ولا دليلَ على ذلك، بل قام الدليلُ على عدمِ جوازِ التعويلِ على الحدسِ، والرأيِ[2]، والقياس.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال المصنف في تقريرات بحثه المبارك: «حجية الدليل العقلي: بعد الفراغ عن حجية القطع في نفسه بلاحاجة إلى جعل جاعل، وقع البحث بينهم في خصوص القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة، أي: من الأدلة العقلية، فذهب فريق من علمائنا إلى إنكار حجية الدليل العقلي في مقام استنباط الأحكام الشرعية، ولتوضيح الحال في تحرير محل النزاع، ينبغي إيراد مقدمتين:

المقدمة الأولى: في أن النزاع الواقع في حجية الدليل العقلي نزاعان لا ينبغي الخلط بينهما:

أحدهما: النزاع بين الإمامية وغيرهم، وهو نزاع في الدليل العقلي

---

(١)ولو بظنية إحدى مقدمتي قياسه.

(٢)للوقوف التفصيلي على المقصود بالرأي، راجع كتابنا: الطريق الى النعيم، ص٢٠١ـ ٢١٩.

الظني المبني على الظن، كالرأي، والقياس، والإستحسان، وسد الذرائع، والمصالح المرسلة، وغيرها من الأدلة العقلية الظنية، التي بنى جمهور علماء المسلمين غير الإمامية على العمل بها، وأجمع علماء الإمامية ـ تبعا لأئمتهم عليهم السلام ـ على عدم جواز التعويل عليها في أنفسها.

وثانيهما: نزاع بين علماء الإمامية أنفسهم في جواز استنباط الأحكام الشرعية من الدليل العقلي حتى لو كان قطعياً.

وقد ذهب المشهور من علمائنا إلى حجية الدليل العقلي القطعي في استنباط الحكم الشرعي، وذهب جملة منهم إلى عدم حجيته، وعدم جواز التعويل عليه في ذلك، والنزاع الثاني هو محل الكلام. . . .

والمقصود من الحكم العقلي، هو الحكم الذي يصدره الإنسان على وجه الجزم واليقين غير مستند إلى آية أو رواية.

ثم إن محل النزاع في حجية الأدلة العقلية، إنما هو في حجية الأدلة العقلية التي يراد إستنباط الأحكام الشرعية منها في عرض الكتاب والسنة، وأما الدليل العقلي الواقع في مبادئ التصديق بالكتاب والسنة، فلا إشكال في حجيته. . . كما أن الحكم العقلي الواقع في طول الكتاب والسنة، كحكم العقل بوجوب الإمتثال، وقبح المعصية، واستحقاق العقاب ونحوه. . . فهذا أيضاً مما لا خلاف فيه ولا إشكال».[1]

إستفد من هذه العبارة في شرح ما ورد في البحث، وخاصة توضيح محل البحث.

**التطبيق الثاني**

يطلب من الطالب هنا الرجوع إلى كتب استنباط علمائنا الأخباريين،

---

(١)بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج، ص ٣٠٨ وما بعدها.

كالمحدث البحراني ﷺ، وغيره، والتأمل في طريقة بحثه؛ وصولا إلى الفتوى، ثم مقارنة ذلك بنفس البحث عند أحد علمائنا الأصوليين، كصاحب الجواهر، أو غيره، هل هناك فرق بين المنهجين من الناحية التطبيقية العملية، أم لا؟

ويرجى أن يكون ذلك كله تحت إشراف أستاذه الكريم.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تناولنا البحث الكبروي للدليل العقلي، وهو حجية هذا الدليل، ومقدار الاعتماد عليه في استنباط الأحكام الشرعية.

٢ـ فقسّمنا الدليل العقلي إلى قطعي، وظني.

٣ـ فإذا كان قطعياً؛ بقطعية مقدمتي قياس الاستنباط فيه، فهو حجة؛ لحجية القطع الطريقي، الشاملة لما نحن فيه.

٤ـ ولكن البعض خالف في ذلك؛ مستعينا بتحويل القطع من طريقي إلى موضوعي؛ بأخذ عدم العلم بالجعل بواسطة العقل قيدا في المجعول.

٥ـ إلا أن الصحيح: أن هذا الكلام وإن كان ممكنا ثبوتاً، إلا أنه مجرد دعوى بلا دليل.

٦ـ وأما الدليل العقلي الظني، كالقياس مثلاً، فإنه يحتاج في التعويل عليه إلى دليل، شأنه شأن أي ظن آخر.

٧ـ وهذا الدليل ليس موجوداً، بل الدليل قائم على عدم جواز التعويل على الحدس، والرأي، والقياس.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ بماذا يختلف هذا البحث عما سبقه من بحوث الدليل العقلي؟

٢ـ هل يعتبر القطع المستفاد من حكم العقل، ويقع محلا للنزاع والبحث في ما نحن فيه، قطعا طريقيا أم موضوعيا؟ لماذا؟

٣ـ ذهب البعض إلى عدم أثر للقطع بالحكم الشرعي الناشئ من الدليل العقلي، وخرّج ذلك على أساس تحويل القطع من طريقي إلى موضوعي، وضِّح ذلك مع المثال.

٤ـ كيف يعقل أن يقال لمن علم بجعل الحكم الشرعي بالدليل: إن الحكم غير ثابت، مع أنه عالم به؟

٥ـ ما رأي المصنّف ﷺ بما أقامه البعض دليلاً على عدم جواز التعويل على القطع بالحكم الشرعي الناشئ من الدليل العقلي؟

٦ـ إذا كان الدليل العقلي ظنيا، فهل يكون حجة، ولماذا؟

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ لماذا سمي هذا البحث بالبحث الكبروي؟

٢ـ ما المقصود بكلمة «الحجية» الواردة في البحث؟

٣ـ ما الربط بين بحث اليوم وما سبق في حجية القطع؟

٤ـ ذكر المصنف أن الدليل العقلي قد يكون أحيانا ظنيا، وأنه إذا كان كذلك، فإنه يحتاج الى دليل ليكون حجة، ألا يكفي في ذلك القاعدة القائلة بأن ما حكم به العقل، حكم به الشرع؟ ما وجه ما تقول؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الثالثة للمصنّف.

٢ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج١، ص ٤٧٦ وما بعدها، بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج، ص ٣٠٨ وما بعدها.

٣ـ الحدائق الناضرة، وجواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، كمادة للبحث المطلوب في التطبيق الثاني.



# الأصول العملية

## البحث رقم (١٠٩)

## القاعدة العملية الأولية في حالة الشك

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «الأصول العملية» ص٢٥٣.

إلى قوله: «القاعدةُ العمليةُ الثانويةُ في حالة الشكّ» ص٢٥٩.

**ثانيا: المدخل**

ذكرنا سابقاً أن الأدلة التي يستعملها الفقيه في الإستدلال الفقهي قسمان: أدلة محرزة، وأصول عملية، وأن الفقيه إذا استطاع إحراز الحكم الشرعي بدليل محرز، فهو، وإلا، وصلت النوبة إلى الأصل العملي، الذي يستعمله الفقيه في تحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك، وهذا القسم الثاني من الأدلة، هو الذي نريد البحث فيه ابتداء من بحث اليوم، بعد أن انتهينا من الأدلة المحرزة بنوعيها: الشرعي، والعقلي.

وسيكون الكلام في الأصول العملية، في ثلاثة عناوين كلية:

١ـ القاعدة العملية في حالة الشك.

٢ـ قاعدة منجزية العلم الاجمالي.

٣ـ الإستصحاب.

وسنبدأ في هذا البحث البحث في أول هذه العناوين، وهو القاعدة العملية في حالة الشك، والتي تنقسم إلى أولية وثانوية، نتناول اليوم القاعدة الأولية منهما، وهي ما يقرره العقلُ من وظيفية عملية تجاه التكليف غير المعلوم، التي يذهب المشهور إلى أنها: البراءة العقلية؛ وفقاً لما يسمى بـ «مسلك قبح العقاب بلا بيان»، ويقيمون دليلين عليها نذكرهما، ونذكر ما يرد على كل منهما.

وخالف في ذلك المصنف؛ إذ ذهب إلى أن القاعدة العملية الأولية عند الشك هي أصالة الإشتغال؛ وفقاً لما يسمى بـ «مسلك حقّ الطاعة»؛ تمسكا بوجدان العقل العملي، الذي يقتضي تعميم حق الطاعة لموارد الشك في التكليف، ما لم يثبت الترخيص في ترك التحفظ من قبل المولى نفسه.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

تقدم منا الطريقة الفنية للاستنباط، وقلنا هناك: إن عملية الاستنباط يمكن النظر إليها من زاويتين مختلفتين، تقتضي كل منهما السير باتجاه معاكس للأخرى، إلا أن هذا التعاكس ليس تاهفتا في عمل الفقيه، ولا تنافرا في عمله وسعيه نحو تحديد موقف الشريعة تجاه الواقعة التي يسعى لتحديد هذا الموقف تجاهها، وإنما الاتجاهان متآلفان متآزران متكاتفان، يضمنان الوصول الفني الآمن الى الهدف.

وقلنا: إن المنطلق في عملية الاستنباط في نوعي الحكم: التكليفي والوضعي هو الأصل العملي، فإن توفر دليل محرز على خلافه، أخذ الفقيه به، وإلا، كان هو الحجة في تحديد الموقف.

والحقيقة: إننا عندما كنا نتكلم عن الأصل العملي هناك، فإنما كنا نقصد به ما نسميه هنا بالقاعدة العملية الثانوية، أي: ما يحدده الشارع بنفسه من وظيفة حالة الشك في التكليف، وأما في ما نحن فيه، فإن الكلام إنما هو في مرحلة أسبق مما اعتبرناه المرحلة الأولى من مراحل عملية الاستنباط، وهي مرحلة الأصل العملي العقلي، أي: في ما يقتضيه العقل من وظيفة تجاه الحكم المشكوك، وإنما لم نعتبر هذه المرحلة مرحلة أولى من مراحل عملية الاستنباط في ما مضى؛ من باب أنه لا

فرق عملي بين المسلكين في تحديد هذه القاعدة؛ فسواء أبنينا على مسلك المشهور، وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، أم بنينا على مسلك المصنف، وهو قاعدة حق الطاعة، أو مسلك الاحتياط العقلي، فإن الكل متفق أن المرحلة التالية لتلك المرحلة هي مرحلة الأصل العملي الشرعي، وهي البراءة بالنسبة الى التكليف المشكوك، وهذا ما سنراه بالتفصيل بعونه تعالى.

وعلى هذا، فالكلام إنما هو في الأصل العقلي المتقدم على الأصل الشرعي، وهنا، يأتي السؤال: ما هو الأصل العملي الجاري في المسألة محل بحث الفقيه، فيما إذا لم يتيسر له دليل محرز على التكليف، لا إثباتا، ولا نفيا؟

والجواب:

هناك ما يسمى بالأصل العملي الأولي، وهناك ما يسمى بالأصل العملي الثانوي، والكلام فعلا في الأول، وهو ما يسمى أيضا بالقاعدة العملية الأولية في حالة الشك؛ حيث البحث عما يحكم به العقل تجاه التكليف المشكوك؛ إذ القاعدة العملية الثانوية تتمثل في موقف الشارع نفسه من التكليف المشكوك، وبين الأصلين طولية؛ حيث لا تصل النوبة الى الثانوي إلا بعد المرور بالأولي، بينما لا حجية للأولي إلا بعدم الثانوي، وسيأتي المقصود بذلك بالتفصيل بعونه تعالى.

**المراد بالشك المأخوذ في عنوان محل البحث**

تكرر ذكرنا للشك ومشتقاته في ما نحن فيه، فما المراد منه في المقام؟

والجواب:

يطلق الشك ويراد به أحد معاني ثلاثة:

الأول: الشك المنطقي

وهو حالة تساوي طرفي الاحتمال، وهو ما يقابل الظن، والوهم.

الثاني: عدم العلم

فيشمل الظن، والوهم، والاحتمال.

الثالث: حالة عدم قيام الحجة على الحكم الشرعي الواقعي.

وهذا المعنى الثالث هو المراد من الشك الذي أخذ موضوعاً فعلياً في الأصول العملية مطلقاً، وليس الشك المنطقي الذي يتساوى طرفاه، ولا الشك الأصولي المساوق لعدم العلم الوجداني بالحكم الواقعي؛ فإنّ مثل هذا النوع من الشك (بالمعنى الثالث) محفوظ حتى مع قيام الدليل المحرز والحجة الشرعية؛ كالأمارات المجعولة حجة من قبل الشارع، والحال أنه لا خلاف في عدم كونه موضوعاً فعلياً للأصول العملية؛ لما هو معروف؛ من أنه لا مورد للأصل العملي مع قيام الدليل المحرز حتى لو كان ظنيا.

وعليه، فكل ما لم تقم عليه حجة، سواء أكانت شرعية مجعولة، أم عقلية ثابتة بسبب العلم والقطع واليقين، يكون موضوعاً فعلياً للأصول العملية.

فالمراد بالشك في المقام إذن، هو ما يقابل الحجة، سواء أكانت تلك الحجة علماً أم علميّاً، أي: ظنا اعتبره الشارع؛ وجعله حجة لإحراز الواقع.

**منشأ الشك في التكليف**

من جملة ما يطرح في الدراسات الأصولية التفصيلية، ومنها الحلقة

الثالثة، البحث في منشأ الشك في التكليف، فنقول إجمالا:

إن الشك في التكليف يمكن أن يكون أحد أسباب ثلاثة:

الأول: فقدان النص الشرعي الدال على الحكم.

بأن لا يجد الفقيه نصا شرعيا على الحكم إثباتا ولا نفيا، فيبقى في شك من الحكم الواقعي.

الثاني: إجمال النص

كما لو كانت الدلالة مرددة بين الحرمة والكراهة، كما لو ورد قوله: «لا تشرب التتن».

الثالث: تعارض النصوص الشرعية، وعدم إمكان الجمع بينها.

كما لو ورد نص على الوجوب وآخر على الحرمة، ولم يمكن ترجيح أحدهما على الآخر؛ لعدم وجود مرجح، واختار الفقيه التساقط، فسيكون وجودهما كعدمهما، فيبقى الحكم الواقعي مشكوكا. [1]

**مسلكان في تحديد القاعدة العملية الأولية تجاه الحكم المشكوك**

يوجد مسلكان في تحديد القاعدة العملية الأولية تجاه الحكم المشكوك، أولهما: للمشهور، ثانيهما: للمصنف.

**المسلك الأول: مسلك قاعدة قُبح العقاب بلا بيان**

أما المسلك الأول، فهو المسلك المشهور، القائل: بأن التكليف ما دام لم يتم عليه البيانُ، فيقبحُ عقلا من المولى أن يعاقب على مخالفته.

وهذا المسلك يعني ـ بحسب التحليل، كما عرفنا في بحث سابق ـ أن حق الطاعة للمولى مختصٌ بالتكاليف المعلومةِ، ولا يشمل المشكوكة.

---

(١)للوقوف التفصيلي على هذه الأسباب، راجع: كفاية الأصول، ص٣٨٥.

**المسلك الثاني: مسلكُ حقٍّ الطاعة**

الذي تقدم شرحه حين الكلام عن حجية القطع، وتوجيه تلك الحجية، وقد تبين هناك أنه مبني على الإيمان بأنَّ حقَّ الطاعة للمولى يشمل كلَّ تكليف غير معلوم العدم، فيشمل التكاليف المكشوفة بأي انكشاف، ولو كان انكشافا ناقصا كانكشافه بالاحتمال والظن، ما لم يأذن المولى نفسُه في عدم التحفظ من ناحيته تجاه هذا الانكشاف الناقص.

فبناء على المسلك الاول، تكون القاعدة العملية الأولية هي البراءة بحكم العقل، وبناء على المسلك الثاني، تكون هذه القاعدة هي أصالة شغل الذمة بحكم العقل ما لم يثبت إذن من الشارع في عدم، وهي ما يسمى بأصالة الاشتغال العقلية أيضا.

**وجهان للإستدلال على مسلك المشهور (قاعدة قبح العقاب بلا بيان)**

ويظهر من كلام المحقق النائيني، أنه حاول الاستدلال على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والبرهنة عليها. ويمكن تلخيص استدلاله في وجهين:

**الوجه الأول: عدم المقتضي للتحرك**

وهذا الاستدلال يقوم على مقدمتين، هما:

الأولى: أنّ العقاب على مخالفة ما لا مقتضي لإيجاده قبيح؛ إذ يعد ظلما للعبد، والظلم قبيح عقلا.

الثانية: أنّ التكليف الذي لم يتم عليه البيان لا مقتضي لإيجاده؛ إذ المقتضي لإيجاد التكليف إمّا أن يكون التكليف بوجوده الواقعي، وبغض النظر عن وصوله أو عدم وصوله للعبد، وإما أن يكون التكليف بوجوده العلمي، أي: بشرط علم المكلف به، ووصوله إليه.

ومن الواضح أن الاحتمال الأول باطل، والثاني هو الصحيح؛ لأن ايجاد

ما تعلق به التكليف فرع محركية ذلك التكليف للعبد نحو ايجاد ذلك المتعلق، والتكليف بوجوده الواقعي لا يكون محركاً؛ لأن محركية التكليف فرع العلم به، ووصوله إلى المكلف، فمن دون العلم بالتكليف، ووصوله إلى المكلف، لا محركية لهذا التكليف.

ومثالا لما تقدم، نرى سائر الأغراض الأخرى، فالأسد ـ مثلا ـ إنما يحرك الانسان نحو الفرار بوجوده المعلوم المنكشف الواصل، لا بوجوده الواقعي، وعليه، فلا مقتضى للتحرك مع عدم العلم.

وعليه، فمن دون العلم بالتكليف، ووصوله إلى المكلف، لا محركية لهذا التكليف، ومع عدم المحركية، سوف يكون العقاب على المخالفة عقاباً على مخالفة ما لا مقتضي لإيجاده، وهو قبيح.

والنتيجة: العقاب على مخالفة التكليف الذي لم يتم عليه البيان قبيح، وهذا هو مفاد البراءة العقلية، أي: قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

**الوجه الثاني: الاستشهاد بالاعراف العقلائية**

وأما الدليل الآخر الذي ذكره المحقق النائيني، فهو الاستشهاد بالأعراف العقلائية، وما عليه العقلاء في المجتمع؛ فإنهم يستقبحون معاقبة اللآمر مأموره على مخالفة تكليف غير واصل، بل نراهم يبررون تلك المخالفة بعدم العلم بتلك الأوامر، وذلك التكليف، وليس الوجه في ذلك إلا اعتبارهم عدم البيان والعلم موجبا لنفي استحقاق العقاب على المخالفة. وهذا هو مفاد البراءة العقلية، أي: قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

**ما يرد على الوجه الأول**

أما الوجه الأول، فإنه غير تام؛ إذ يتضمن مصادرة.

وإليك التفصيل:

إنّ الاستدلال المتقدم يعتمد ـ كما تقدم ـ على دعويين:

الأولى: قبح العقاب على مخالفة تكليف بدون أن يكون هناك مقتض لإيجاده.

الثانية: إنّ المقتضي للتحرك نحو إيجاد متعلق التكليف إنما العلم بوجود ذلك التكليف، وليس وجوده الواقعي.

والنتيجة: العقاب مع عدم المقتضي للتحرك قبيحاً، وهذا هو مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان كما تقدم.

**عدم تمامية الدعوى الثانية**

ومقتضى التحقيق، أن الدعوى الأولى واضحة التمامية، وإنما الإشكال في تمامية الثانية؛ فهي تتضمن مصادرة للمطلوب؛ أي: إستدلالا على الدعوى بالدعوى نفسها؛ وذلك لأن الكلام إنما هو في وجود المقتضي وعدمه عند الشك في التكليف، وعدم العلم به.

ومن المعلوم: أن المرجع في تحديد تحقق المقتضي وعدمه، إنما هو الرجوع إلى حق الطاعة، الثابت للمولى سبحانه وتعالى؛ فإن المحركية من شؤون المولوية، وتشخيص حدود حق الطاعة، وسعته، كما هو واضح؛ إذ بغض النظر عن ذلك، لن يكون التكليفُ محركاً حتى في حالة القطع به، كما تقدم بالتفصيل في بحث حجية القطع.

وعلى هذا، فمن يدعي عدم وجود المقتضي للتحرك في موارد عدم العلم بالتكليف، فإنه ـ في الحقيقة ـ يدعي عدم شمول دائرة حق الطاعة لحالات الشك في التكليف، واختصاص هذا الحق بحالات القطع به.

وعلى هذا، فالقول بعدم المقتضي للتحرك في موارد عدم العلم بالتكليف سيكون مصادرة واضحة؛ فإن الكلام إنما هو في هذه المسألة

نفسها، أعني: حدود حق الطاعة، فالمشهور يقول بالتحديد، ونحن لا نقول بذلك، فهذا هو محل النزاع، ما يعني: أن المشهور يستدل بعين ما ادعاه، وهذه هي المصادرة.

**ما يرد على الوجه الثاني**

وأما الوجه الثاني، فيرد عليه أننا وإن كنا نسلم أن سيرة العقلاء وعاداتهم قائمة على أساس قبح عقوبة العبد على مخالفة التكليف غير المعلوم، وعلى قبولهم اعتذاره بعدم علمه بالتكليف، إلا أن هذا لا يعني تمامية ما أسس عليه، من قبح العقاب بلا بيان بالنسبة الى المولى تعالى؛ لإنه قياس مع الفارق؛ لأن ما تقدم قائم على ما يجري بالنسبة الى مولوية الموالي العرفيين، وهذه المولوية لو دققنا فيها، لوجدناها مولوية اعتبارية مجعولة من قبل العقلاء أنفسهم، وهذا ما يختلف عن مولوية المولى تعالى؛ إذ هذه المولوية مولوية ذاتية، تكوينية، ثابتة له تعالى بلا جعل جاعل، ولا اعتبار معتبر.

إذا تبين هذا الفرق بين المولويتين، فمن المنطقي أن تتحدد المولوية في كليهما على أساس ما قامت عليه، وانطلقت منه، فالمجعولة لابد أن يكون المرجع في تحديدها الجاعل، ولو رجعنا الى الجاعل، لوجدنا أنه حد تلك المولوية بحدود معينة، وهي التكاليف المنكشفة انكشافا تاما، أي: التكاليف المعلومة دون غيرها؛ ولا غرابة في ذلك؛ فإن الأمر بيد الجاعل كما هو واضح.

وأما بالنسبة الى المولوية الالهية، فلا يصح أن نرجع في تحديدها سعة وضيقا الى الموالي العرفيين وما قامت عليه أعرافهم وضوابطهم ومواضعاتهم؛ فإنهم ليسوا من جَعَل تلك المولوية لكي يكون المرجع

في تحديد ما جعلها، كما لا يلزم من تحديد مولوية الموالي العرفيين تحديد مماثل لهذه المولوية، وإنما المرجع وجدان العقل العملي؛ إذ هو الذي يمكنه أن يحدد سعة تلك المولوية، بتحديد الحسن والقبح، ولو سألناه، لقال: إنها عامة شاملة لكل انكشاف مهما كان نوعه، فيشمل حق الطاعة حتى التكاليف المحتملة، فضلا عن المظنونة والمعلومة.

وعلى أية حال، فقياس مولوية المولى الحق بمولوية الموالي العرفيين قياس مع الفارق، فلا يتم الوجه الثاني على القاعدة في المقام.

**الصحيح: إن القاعدة العملية الأولية هي أصالة الاشتغال**

وبعد أن بطل مسلك المشهور في المقام، لم يبق في الميدان إلا المسلك الذي يسلكه المصنف، وهو أن القاعدة العملية الاولية هي أصالة الاشتغال بحكم العقل، نعم، كما تقدم في بيان الفرق بين منجزية العلم والقطع ومنجزية غيره من الانكشاف، أعني: الظني والاحتمالي، فإن منجزية العلم غير معلقة على عدم ثبوت الترخيص في ترك التحفظ، بينما منجزية الظن والاحتمال معلقة على ذلك، وقد مضى توضيح ذلك بالتفصيل.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**الأصول العملية**

**١ القاعدة العملية في حالة الشك.**

**٢ . قاعدة منجزية العلم الاجمالي.**

**٣ . الاستصحاب.**

**١. القاعدة العملية في حالة الشكّ**

قلنا سابقاً: إنّ الفقيهَ تارةً، يحصلُ على دليلٍ يحرزُ به الحكمَ الشرعيَّ،

وأخرى لا يتيسَّرُ له إحرازُ الحكمِ، ولكنّه يحصلُ على دليلٍ يحدِّدُ الموقفَ العمليَّ تجاهَ التكليفِ المشكوكِ، وهو الذي يُسمّى بالأصل العمليِّ. وهذا القسمُ من الأدلّةِ هو ما سنتحدَّثُ عنه هنا.

**القاعدة العمليّة الأوّلية في حالة الشكّ**

كلّما شكَّ المكلَّفُ في تكليفٍ شرعيٍّ، ولم يتيسّرْ له إثباتُه أو نفيُه، فلابدَّ له مِن تحديدِ موقفِه العمليِّ تجاهَ هذا الحكمِ المشكوكِ. ويوجدُ مسلكانِ في تحديدِ هذا الموقفِ.

الأوّلُ: مسلكُ «قاعدةِ قبحِ العقابِ بلا بيانٍ»، وهو المسلكُ المشهورُ، القائلُ بأنّ التكليفَ ما دامَ لم يتمَّ عليه البيانُ[1]، فيقبحُ مِن المولى أنْ يعاقِبَ على مخالفتِه.

وهذا المسلكُ يعني ـ بحسبِ التحليلِ كما عرفْنا في بحثٍ سابق ـ أنّ حقَّ الطاعةِ للمولى مختصٌّ بالتكاليفِ المعلومةِ[2]، ولا يشملُ المشكوكةَ[3].

الثاني: مسلكُ حقِّ الطاعةِ، الذي تقدَّمَ شرحُه[4]، وهو مبنيٌّ على الإيمانِ بأنّ حقَّ الطاعةِ للمولى يشملُ كلَّ تكليفٍ غيرِ معلومِ العدمِ، ما لمْ يأذنِ المولى نفسُه في عدمِ التحفّظِ مِن ناحيتِه.

فبناءً على المسلكِ الأوّلِ، تكونُ القاعدةُ العمليةُ الأوّليةُ هي البراءةَ بحكمِ العقلِ[5]، وبناءً على المسلكِ الثاني، تكونُ القاعدةُ المذكورةُ هي

---

(١)القطعي.
(٢)المقطوع بها.
(٣)بالمعنى الذي ذكرناه للشك في التوضيح.
(٤)عند الكلام عن حجية القطع.
(٥)وتسمى أصالة البراءة العقلية.

أصالةَ شغلِ الذمّةِ بحكمِ العقلِ[١]، ما لمْ يثبتْ إذنٌ مِن الشارعِ في عدمِ التحفّظ.

ويظهرُ مِن كلامِ المحقّقِ النائينيِّ (رحمه الله)، أنّه حاولَ الاستدلالَ على قاعدةِ قبحِ العقابِ بلا بيانٍ، والبرهنةَ عليها. ويمكنُ تلخيصُ استدلالِه في وجهين:

أحدُهما: أنّ التكليفَ إنّما يكونُ محرِّكاً للعبدِ بوجودِه العلميِّ، لا بوجودِه الواقعيِّ، كما هو الحالُ في سائرِ الأغراضِ الأُخرى، فالأَسدُ مثلًا إنّما يحرِّكُ الإنسانَ نحوَ الفرارِ بوجودِه المعلومِ لا بوجودِه الواقعيِّ. وعليه فلا مقتضيَ للتحرّكِ معَ عدمِ العلمِ. ومِن الواضحِ أنّ العقابَ على عدمِ التحرّكِ مع أنّه لا مقتضيَ للتحرّكِ قبيحٌ.[٢]

والآخرُ: الاستشهادُ بالأعرافِ العقلائيةِ واستقباحُ معاقبةِ الآمرِ في المجتمعاتِ العقلائيةِ مأمورَه على مخالفةِ تكليفٍ غيرِ واصل.[٣]

أمّا الوجهُ الأوّلُ، فيردُ عليه: أنّ المحرّكَ للعبدِ إنّما هو الخروجُ عن عهدةِ حقِّ الطاعةِ للمولى، وغرضُهُ[٤]الشخصيُّ قائمٌ بالخروجِ[٥] عنْ هذهِ العهدةِ، لا بامتثال التكليفِ بعنوانه[٦]، فلابدَّ مِن تحديدِ حدودِ هذهِ العهدةِ، وأنّ[٧]حقَّ الطاعةِ هل يشملُ التكاليفَ المشكوكةَ، أو لا؟

---

(١)وتسمى أصالة الاشتغال العقلية.

(٢)راجع: فوائد الأصول، ج٣، ص٣٦٥.

(٣)فوائد الأصول، ج٣، ص٢١٦.

(٤)أي: العبد.

(٥)أي: محرك نحو الخروج ... .

(٦)أي: بعنوان كونه امتثالا للتكليف.

(٧)هذه جملة تفسيرية لما تقدمها. والشك فيها بالمعنى المتقدم في التوضيح له،

فإن ادُّعِيَ عدمُ الشمول، كانَ مصادرةً، وخرجَ البيانُ عن كونه برهاناً، وإنْ لم يُفرَغْ عنْ عدمِ الشمول، فلا يتمُّ البرهانُ المذكور؛ إذْ كيفَ يفترضُ أنّ التحرُّكَ معَ عدمِ العلمِ بالتكليفِ بلا مقتضٍ؛ مع[1]أنّ المقتضيَ للتحرُّكِ هو حقُّ الطاعةِ، الذي ندَّعِي شمولَه للتكاليفِ المشكوكةِ أيضاً؟!

وأمّا الوجهُ الثاني، فهو قياسٌ لحقِّ الطاعةِ الثابتِ للمولى (سبحانه وتعالى) على حقِّ الطاعةِ الثابتِ للآمرِ العقلائيِّ[2]، وهو قياسٌ بلا موجب[3]؛ لأنّ حقَّ الطاعةِ للآمرِ العقلائيِّ مجعولٌ لا محالةَ من قِبلِ العقلاءِ، أو آمرٍ أعلى، فيكونُ محدَّداً سعةً وضيقاً تبعاً لجعلِه، وهو عادةً يُجعلُ في حدودِ التكاليفِ المقطوعةِ، وأمّا حقُّ الطاعةِ للمولى (سبحانه)، فهو حقٌّ ذاتيٌّ، تكوينيٌّ، غيرُ مجعول، ولا يلزمُ من ضيقِ دائرةِ ذلكَ الحقِّ المجعولِ ضيقُ دائرةِ هذا الحقِّ الذاتيِّ، كما هو واضحٌ[4]. فالمعوَّلُ في تحديدِ دائرةِ هذا الحقِّ[5]على وجدانِ العقلِ العمليِّ[6]، وهو يقتضي التعميمَ[7].

---

وهو ما يشمل عدم البيان القطعي.

(١)أي: والحال أن ... .

(٢)أي: المولى العرفي.

(٣)أي: بغير وجه فني صحيح للقياس؛ من جهة أنه مع الفارق كما قلنا.

(٤)لعدم وجه للتلازم في البين.

(٥)الذاتي، التكويني، غير المجعول.

(٦)المسؤول عن الحكم بالحسن والقبح، وتحديد دائرة هذا الحكم.

(٧)أي: تعميم حق الطاعة لما يشمل الشك.

فالصحيحُ إذاً: أنّ القاعدةَ العمليةَ الأوّليةَ هي أصالةُ الاشتغال بحكم العقلِ، ما لم يثبُتِ الترخيصُ[(١)] في تركِ التحفّظ[(٢)].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال المصنف في خارج بحثه الشريف: «مباحث الأصول العملية

قبل الشروع في استعراض الأصول والقواعد العملية، لابد من تقديم مقدمات:

المقدمة الأولى: في شرح المفهوم الأصولي عن فكرة الأصل العملي، وما مر به من مراحل متطورة، حتى انتهى إلى التحديد والتنقيح الّذي نفهمه اليوم.

فنقول: إن منهج الإستنباط في الفقه الإمامي، قد اعتمد على افتراض مرحلتين للإستنباط، يطلب في أولاهما الدليل على الحكم الشرعي، ويطلب في الثانية تشخيص الوظيفة العملية تجاهه تنجيزا أو تعذيرا.

والقواعد التي تقرر في المرحلة الثانية هي التي تسمى بالأصول العملية؛ لأنها تشخِّص الموقف العملي تجاه التشريع، من دون أن تشخّص الحكمَ الواقعي نفسه.

هذه المنهجة يتميز بها الفقه الإمامي عن فقه العامة، الذي يتجه إلى إثبات الحكم الشرعي دائما [المرحلة الأولى المتقدمة عندنا]، فإن لم يمكن إثباته بالأدلة القطعية، أو المفروغ عن دليليتها شرعا، تحول إلى

(١)الشرعي، ولو بأصل شرعي كما سيأتي في البراءة الشرعية، وهي القاعدة العملية الثانوية حين الشك.

(٢)إزاء التكليف المشكوك.

طرف أضعف في مقام الإثبات؛ من الأمارات، والظنون القائمة على أساس اعتبارات، ومناسبات، واستحسانات، فهو يتوسل بكل وسيلة إلى إثبات الحكم الشرعي مهما أمكن، بينما في الفقه الإماميِّ، كلَّما لم تقم عند الفقيه الأدلة القطعية، أو الشرعية المفروغ عنها، إنتقل إلى المرحلة الثانية، وهي تشخص الوظيفة المقررة عند الشك، ولو عقلاً، دون أن يتجه إلى التماس الأدلة والأمارات الناقصة لإثبات الحكم الشرعي الواقعي.

ومن هنا، نجد أن الفقه الإمامي توسع في بحث الأصول العملية، وأقسامها، وشرائط كلٍّ منها، بينما فقه العامة لم يتعرض لتلك البحوث، بل على العكس من ذلك، نجدُ أن للبحث عن الأمارات والظنون ومحاولات إثبات الحكم الشرعي على أساسها مجالا واسعا في أصول فقه العامة، في الوقت الّذي يكون البحث عنها عندنا محصورا في حدود ما هو في معرض قيام دليل شرعي على حجيته».[1]

تأمل هذه العبارة، واستخرج منها خمسة أسئلة، ثم بيّن الإجابة عنها.

**التطبيق الثاني**

يكلف الطلاب في هذا التطبيق بأن يراجعوا بحث خارج السيد الشهيد الفقهي (بحوث في شرح العروة الوثقى)، وكتاب الجواهر، وهو من القائلين بمقالة المشهور، ليروا تأثير القاعدة العملية الأولية بصورة تطبيقية، فهل هناك فرق على مستوى هذه القاعدة؟ وإن كان، فما هو؟ وان لم يكن، فما وجه ذلك؟

**التطبيق الثالث**

لاحظ العبارة التالية، ثم بين وجه ارتباطها بما مر معنا في البحث:

---

(١)بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٥، ص٩ ـ ١٠.

١ـ «إن الانبعاث، أو الانزجار، إنما هو من آثار التكليف الواصل، فإذا لم يكن التكليف واصلا، كان العقاب على مخالفته عقابا بلا مقتضى، وهو قبيح.

توضيحه: أن ما يكون محركا للعبد أو زاجرا له، إنما هو الوجود العلميٌّ لا الوجود الواقعي؛ فقد يموت الإنسان عطشا والماء في رحله؛ لجهله بذلك، فكما أن شوق المولى إلى فعل العبد لا يحركه نحوه ما لم يصل إليه، كذلك حكمه وإن بلغ من اللزوم والتأكد ما بلغ، فالحكم ما لم يصل إلى المكلف لا يمكنه التحرك منه، ومعه، كان العقاب على مخالفته عقابا بلا مقتضى، كما إذا لم يكن حكم من المولى أصلا.

وبعبارة أخرى: الوظيفة المولوية تقتضي جعل الأحكام، وبيانها على نحو يتمكن العبد من الوصول إليها، فإذا لم يُجعل الحكمُ، أو جُعل ولم يمكن وصولُه إلى العبد، كان القصور في ناحية التشريع، ومعه، لا مقتضى لعقاب العبد عند مخالفته الواقع مع عدم استنادها إلى تقصيره.

وهذه الكبرى مسلمة، لم يخالف فيها أحد حتى من الأخباريين».[١]

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ بدأنا البحث في النوع الثاني من نوعَي الدليل في الإستدلال الفقهي، وهو الأصول العملية، فبدأنا بالقاعدة العملية في حالة الشك، التي تنقسم إلى أولية وثانوية.

٢ـ وقلنا: إن القاعدة الأولية عند المشهور هي البراءة؛ بمقتضى قبح العقاب بلا بيان، خلافا للمصنّف؛ إذ ذهب إلى أنها الإشتغال بمقتضى حقّ الطاعة، ما لم يثبت الترخيص في ترك التحفظ.

---

(١)دراسات في علم الأصول، ج٣، ص٢٥٨ـ ٢٥٩.

٣ـ وقد ذكر الميرزا النائيني دليلين على المسلك المشهور، إبتنى أولهما على أنه لا مقتضي للتحرك إلا مع العلم بالتكليف، فيكون العقاب على عدم التحرك مع عدم العلم عقاباً بلا مقتض، وهو قبيح في حق المولى.

٤ـ وابتنى ثانيهما على الرجوع إلى الأعراف العقلائية في ما يتعلق بالموالي العرفيين؛ فإنها تفرّق بين مخالفة التكاليف المعلوم، ومخالفة التكاليف غير المعلوم؛ من حيث الحكم بقبح العقاب في الحالة الثانية دون الأولى، وهذا هو معنى قبح العقاب بلا بيان.

٥ـ وقد رد المصنّف كلا هذين الدليلين:

أما الأول، فبوجود المقتضي للتحرك بمجرد الشك، وهو لزوم الخروج عن عهدة حقّ الطاعة للمولى، وما لم يُفرغ من عدم الشمول، فلا يتم البرهان الأول؛ فإنه مجرد مصادرة حينئذ.

وأما الثاني، فبأنه قياس مع الفارق؛ فإنَّ حقَّ طاعة العقلاء مجعول بينهم، وحق المولى ذاتيٌّ تكوينيٌّ.

٦ـ والصحيح: إن القاعدة في المقام هي الإشتغال؛ فإن وجدان العقل العملي يقتضي شمول حقّ الطاعة لكلِّ تكليف مشكوك لم يثبت الإذن في ترك التحفظ تجاهه.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ ما الفرق بين الدليل المحرز، والأصل العملي؟

٢ـ ما المقصود بالقاعدة العملية الأولية عند الشك؟

٣ـ ما هي القاعدة العملية الأولية في حالة الشك عند المشهور؟ وما

فرقها عما يذهب إليه المصنّف؟

٤ـ ما الدليل الذي ذكره المحقق النائيني على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان؟

٥ـ ما رأي المصنف في دليلَي الميرزا النائيني على مسلك المشهور من قاعدة قبح العقاب بلا بيان؟

٦ـ ما الذي استند إليه المصنف لإثبات مسلكه المسمّى بحقّ الطاعة؟

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ ما الفرق بين القاعدة العملية الأولية، والقاعدة العملية الثانوية؟

٢ـ ما المرجع الذي يستند إليه كل من المشهور والمصنف في ما يختاره من مسلك في القاعدة العملية الأولية؟

٣ـ ما الدليل الذي ذكره المصنف على أن المحرك للعبد هو الخروج عن حقّ الطاعة للمولى، وأنه شامل للتكاليف المشكوكة أيضاً؟

٤ـ ما المقصود بثبوت الترخيص بترك التحفظ؟ وكيف يتم ذلك؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنّف.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٥، ص٩ ـ ١٠.

٣ـ فوائد الأصول، ج٣، ص٢١٦، ٣٦٥.

٤ـ بحوث في شرح العروة الوثقى، ج١، ج٢، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، للاستعانة بهما في إجراء البحث المطلوب في التطبيق الثاني.

## البحث رقم (١١٠)
## القاعدةُ العمليةُ الثانويةُ في حالة الشكّ
## البراءة الشرعية
## (١)

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «القاعدة العملية الثانوية في حالة الشك» ص٢٥٩.

إلى قوله: «ومنها: قوله تعالى: ﴿قُلْ لا أَجِدُ. . . الآية﴾ ص٢٦١.

**ثانيا: المدخل**

إنتهينا من القاعدة العملية الأولية في حالة الشك، وندخل اليوم في البحث عن تشخيص القاعدة العملية الثانوية في هذه الحالة، والتي تكون رافعة لموضوع القاعدة الأولى، وهو عدم الترخيص الشرعي في ترك التحفظ تجاه التكليف المشكوك كما تقدم، وهي البراءة الشرعية، والتي لا يختلف فيها المصنف مع غيره، ولكن، ما هو الدليل على أن هذه القاعدة هي البراءة الشرعية؟

سنذكر ـ إبتداء من هذا البحث ـ جملة مما يُستدل به لهذا، بدءا بالكتاب الكريم، الذي سنتناول اليوم منه آيتين كريمتين، ثم ننتقل إلى الروايات، ثم الإستصحاب، وبعد ذلك سننتقل إلى ما اعترض به على أدلة البراءة من اعتراضات عامة، ولنبدأ اليوم بالآيتين الشريفتين، وتقريب الإستدلال بهما، وما أورد على هذا الإستدلال.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**١. النسبة بين القاعدة العملية الأولية والثانوية في حالة الشك**

القاعدة العملية الثانوية في حالة الشك، التي ترفع موضوع القاعدة

الأولى (وهو الشك)، هي البراءة الشرعية.

ومفادها: الإذن من الشارع في ترك التحفظ والاحتياط تجاه التكليف المشكوك، ولمّا كانت القاعدة الأولى مقيَّدة في دليل حجيتها بعدم ثبوت الترخيص في ترك التحفظ، كانت البراءةُ الشرعيةُ رافعةً لقيدها، ونافيةً لموضوعها، ومبدِّلة للضيق بالسعة؛ فقد تقدم أن دليل القاعدة العملية الأولية هو حكم العقل بمنجزية الاحتمال، وتقدم أنه يحكم بهذه المنجزية معلقة على عدم ورود ترخيص شرعي في ترك التحفظ والاحتياط، ومقيدة بهذا القيد، ما يعني: أن القاعدة العملية الثانوية (البراءة الشرعية)، ستكون (واردة) على القاعدة العملية الأولية؛ أي: رافعة لموضوع حكم العقل بالمنجزية رفعا حقيقيا لا اعتباريا، كما مرَّ علينا في الحلقة السابقة من الحكومة؛ فإن موضوع حكم العقل بالمنجزية مركب من عنصرين: الشك بالتكليف الواقعي، وعدم ورود ترخيص شرعي في عدم التحفظ منه، فإذا ورد هذا الترخيص الشرعي (بالبراءة الشرعية)؛ فإن معنى ذلك: انتفاء الموضوع المتقدم حقيقة؛ فإن انتفاء أحد عنصري المركب (الموضوع) يستلزم انتفاء المركب كما هو واضح، وهذا ما يسمى بالورود كما سيأتي في باب التعارض بعونه تعالى.

**٢. عدم اختصاص البحث في المقام بمسلك حق الطاعة**

وينبغي الانتباه الى نقطة لم يشر لها المصنف في هذه الحلقة، وهي أن البحث في المقام، أي: تشخيص القاعدة العملية الثانوية، لا يختص بمن يقول بمسلك حق الطاعة، وإنما هو عام شامل للمشهور أيضا، القائلين بالبراءة العقلية طبق قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

إن قلت: لا داعيَ للبحث في تشخيص القاعدة العملية الثانوية، أي:

في ثبوت البراءة الشرعية أو عدم ثبوتها بالنسبة إلى المشهور؛ إذ لو سلمنا أنها ثبتت، فلن تكون أكثر من إرشاد إلى حكم العقل بالبراءة وفقاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وإن لم تثبت، فيكفي ثبوت العقلية، أي: القاعدة العملية الأولية؛ فهي تثبت البراءة أيضا كما تقدم، فأي فائدة في هذا البحث بالنسبة الى المشهور؟!

قلنا: هذا مجرد توهُّم؛ فإنّ من يقول بمسلك المشهور، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان مجبر على البحث عن تشخيص القاعدة الثانوية؛ وذلك في مقابلة ورد الأدلة التي يتمسك بها الأخباريون لاثبات وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية؛ إذ قد يدّعى أنّ تلك الأدلة رافعة لموضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وواردة عليها كما تقدم قبل قليل من الورود، وبالتالي تكون الوظيفة العملية الثانوية هي الاحتياط، وليس البراءة.

وعلى هذا، فحتى القائلون بالبراءة العقلية، وهم مشهور الأصوليين، لابد لهم من البحث في القاعدة العملية الثانوية، أي: تشخيص موقف الشارع من الأحكام الواقعية المشكوكة.

**٣. الاستدلال على البراءة الشرعية**

ويستدل لإثبات أن القاعدة العملية الثانوية هي البراءة الشرعية، أي: البراءة بحكم الشارع، بعدد من الآيات الكريمة، والروايات.

**الاستدلال على البراءة الشرعية بالآيات**

أمّا الايات التي ادعيت دلالتها على البراءة الشرعية، فعديدة، نستعرض منها ما يلي:

**الآية الأولى: آية نفي الكُلفة**

وهي قوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾.(١)

**أ ـ تقريب الاستدلال بالاية الكريمة**

وأما تقريب الاستدلال بالآية المباركة، فيكون كالتالي:

إن اسم الموصول فيها (ما)، إما أن يراد به المال، أو الفعل، أو التكليف، أو الجامع، والأول هو المتيقن؛ لانه المناسب لمورد الايات حيث أمرت بالنفقة على المطلقة في الآية السابقة مباشرة، فقالت: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۖ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَىٰ﴾، وعقبت ذلك بالكبرى المذكورة، فتكون قرينة السياق مما يعين إرادة المال من اسم الموصول، فيكون المعنى: «لا يكلف الله نفسا مالا إلا المال الذي آتاه إياه»، أي: «أعطاه، وأوصله إليه».

ولكن، لا موجب للاقتصار على المتيقَّن؛ فإن قرينة السياق لا تنفع لتعيين كون المراد هو ما تقدم دون غيره من المعاني التي يصلح اللفظ (ما) للانطباق عليه،، وإنما هي مجرد دليل على دخوله في المراد من اسم الموصول، أي: في معنى من معانيه، وما يصح استعماله فيه، فغاية ما يفيده السياق هو كون المال قدرا متيقنا مما يراد باسم الموصول.

إلا أن القدر المتيقن بقرينة السياق أو غيره لا يصلح مانعا من

---

(١)الطلاق: من الآية رقم ٧.

التمسك بالاطلاق، بل يصح أن نتمسك بالاطلاق في اسم الموصول حتى في هذه الحالة؛ لإثبات الاحتمال الأخير، أي: الجامع بين المحتملات، بما فيها القدر المتيقن، أي: المال، فيكون معنى الاية الكريمة بناء على هذا: إن الله لا يكلف مالا، إلا بقدر ما رزق وأعطى، ولا يكلف بفعل، إلا في حدود ما أقدر عليه من أفعال، ولا يكلف بتكليف، إلا إذا كان قد آتاه وأوصله إلى المكلف، وبكلمة جامعة: يكون المعنى أن الايتاء الوارد في الآية المباركة يكون بما يناسب كلا من (المال)، و(الفعل)، و(التكليف)، فتكون النتيجة على هذا: إن الله تعالى لا يجعلُ المكلَّف مسؤولا تجاه تكليف غير واصل، أي: تكليف مشكوك فيه. وهو المطلوب.

وعلى هذا، لكي تتم دلالة الآية المباركة على البراءة الشرعية، لابد من تمامية أمرين:

أولهما: تصوير جامع بين المحتملات في معنى اسم الموصول، وهي: التكليف، والمال، والفعل.

والثاني: تمامية مقدمات الحكمة في اسم الموصول؛ لإثبات الإطلاق فيه؛ لكي يتم دخول التكليف في الجامع.

والمستدل بالآية المباركة، يفترض تمامية الركنين المتقدمين في استدلاله.

**ب. الإشكال على تقريب الاستدلال بالآية الكريمة**

وقد اعترض الشيخ الانصاري على الاستدلال المتقدم، بأن إرادة الجامع من اسم الموصول غير ممكنة، لأنه من استعمال اسم الموصول (وهو لفظ واحد) في معنيين مختلفين باستعمال واحد، وهو مستحيل.

وإليك تفصيل ذلك:

الجامع المفترض بين المحتملات المتقدمة الذكر لا يمكن أن يكون جامعا؛ إذ يرد عليه أن اسم الموصول سيكون مستعملا لو قلنا بهذا الجامع في معنيين مختلفين في استعمال واحد، وهو ما لا يمكن؛ فإنّ استعمال اللفظ في المعنى يعني إفناء هذا اللفظ، بحيث لا يبقى لفظ بعد استعماله في المعنى لكي يكون مستعملا في الوقت نفسه في المعنى الآخر المباين.

وفي المقام، لو دققنا في الجامع المفترض، لوجدنا أن اسم الموصول بلحاظ شموله للتكليف، يكون مفعولا مطلقا؛ إذ المعنى على هذا المعنى: «لا يكلف الله نفسا تكليفا إلا (التكليفَ الذي) آتاها»، وفي هذا الاستعمال، ستكون النسبة بين الفعل (يكلف) والمفعول المطلق (التكليف).

وأما إذا لاحظنا شمول اسم الموصول للمال (وهو المحتمل المتيقن؛ بعد كونه قدرا متيقنا)، فإنه سيكون مفعولا به؛ إذ المعنى على هذا المعنى المحتمل سيكون: «لا يكلف الله نفسا مالا إلا المال الذي آتاها»، وفي هذا الاستعمال، ستكون النسبة بين الفعل (يكلف) والمفعول به (المال الذي).

ومن الواضح أن النسبتين المتقدمتين نسبتان متباينتان متغايرتان؛ فإن النسبة بين الفعل والمفعول المطلق تغاير وتباين النسبة بين الفعل والمفعول به؛ إذ الأولى (لا يكلف ...إلا التكليف...)؛ هي نسبة الحدث إلى طور من أطوار الحدث نفسه، بينما الثانية (لا يكلف ... إلا المال)، هي نسبة المغاير (يكلف) إلى المغاير (المال).

وعلى هذا، فلو قلنا إن الموصول مستعمل في الجامع بين المحتملات، فإنه سيلزم من هذا الاستعمال إرادة كلتا النسبتين من هيئة ربط الفعل بمفعوله (المفعول به، والمفعول المطلق)، وهو من استعمال اللفظ الواحد في معنيين، مع أن كل لفظ لا يستعمل إلا في معنى واحد، إما جامع، وقد ثبت بطلان الجامع في المقام، وإما شخصي، والقدر المتيقن في هذه الحالة هو المتعين، لا ما يفيد المستدل، أي: (التكليف).

**الآية الثانية: آية نفي العذاب**

وأما الآية الثانية التي استدل بها للبراءة الشرعية، فهي آية نفي العذاب، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾، الوارد في الآية: ﴿ مَّنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.[1]

**أ . تقريب الاستدلال بالآية الكريمة**

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة، أنها تدل على أن الله تعالى لا يعذب حتى يبعث الرسول، وليس الرسولُ إلا كمثال للبيان، أي: لصدور البيان وعدم وصوله الى المكلف، فكأنه قال: «لا عقاب بلا بيان».

ولو تأملنا في الاستدلال المتقدم جيدا، لأمكننا أن نقول: لما كان المراد إثبات البراءة الشرعية في موارد عدم وصول التكليف حتى في الحالات التي يكون قد صدر فيها من المولى، لا إثباتها في موارد عدم صدور التكليف من الأساس؛ فإن الاستدلال بالآية الكريمة في ما نحن فيه سيكون متوقفا على ثبوت أن الرسول فيها قد أخذ بمثابة (الوصول)،

---

(١)الاسراء: من الآية ١٥.

وكناية عن وصول التكليف، لا عن مجرد صدوره، وإن لم يصل.

**ب. الإشكال على تقريب الاستدلال بالآية الكريمة**

ويمكن الاعتراض على الاستدلال المتقدم بالهجوم على نقطة ارتكازه المتقدمة الذكر، وهي أن يكون المراد من الرسول الوصول؛ إذ يمكن التشكيك في ظهور الآية المباركة في ذلك؛ فإنه يمكن أن يقال بأن غاية ما تقتضيه هو نفي العقاب الوارد فيها في حالة عدم صدور البيان من الشارع من الأساس، لا في حالة صدوره وعدم وصوله إلى المكلف، الذي هو محل الكلام والبحث.

والوجه في التشكيك السابق الذكر، هو أن الرسول إنما يؤخذ عادة وفي العرف كمثال لصدور البيان من الشارع، لا للوصول الفعلي إلى المكلف. وما نحن بصدده، إنما هو التأمين من ناحية تكليف لم يصل إلينا بيانه حتى ولو كان هذا البيان قد صدر من الشارع كما تقدم.

وكما ترى، فإن الاشكال المتقدم يكفي فيه مجرد إبراز احتمال في المراد من الاية؛ فإن ذلك يكفي في إبطال الاستدلال بها؛ إذ تقدم مرارا أن الاحتمال يبطل الاستدلال، إذ مع ورود الاحتمال المعتد به السابق، ستكون الاية مجملة؛ إذ كلٌّ من المحتملين وارد، وبدون قرينة تعين أحد المحتملين، فإنه لا سبيل الى إمكان الاستدلال.

وأما إذا كان المقصود بالاشكال المتقدم ان الرسول ظاهر في الصدور، فإنه مرحلة متقدمة من الإشكال، ومن الواضح أنه بناء على هذه المرحلة يكون من وظيفة المستشكل إبراز قرينة تثبت دعواه الظهور.

وعلى أية حال، فإنّ الاشكال في المقام يكفي فيه إبراز الاحتمال المعتد به كما تقدم، ما يلزم المستدل بإبراز قرينة على إرادة الوصول

خصوصا أو عموما.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**القاعدة العمليّة الثانويّة في حالة الشكّ**

والقاعدةُ العمليّةُ الثانويّةُ في حالةِ الشكِّ[١]، التي تَرفعُ موضوعَ القاعدةِ الأولى[٢]، هي البراءةُ الشرعيّة[٣].

ومفادها[٤]: الإذنُ من الشارعِ في تركِ التحفّظِ والاحتياطِ تجاهَ التكليفِ المشكوكِ.

ولمّا كانتِ القاعدةُ الأولى[٥]مقيّدةً بعدمِ ثبوتِ الترخيصِ في تركِ التحفُّظِ[٦]، كانتِ البراءةُ الشرعيّةُ رافعةً لقيدِها، ونافيةً لموضوعِها[٧]، ومبدّلةً للضيق[٨]بالسعة[٩].

ويُستَدلُّ لإثباتِ البراءةِ الشرعيّةِ بعددٍ مِن الآياتِ الكريمةِ، والرواياتِ.

---

(١)أي: ما يعين الموقف من التكليف المشكوك شرعا، لا عقلا كما كان عليه الحال في القاعدة الأولية.

(٢)رفعا حقيقيا، فهي واردة على تلك الأولية برفعها للشك المأخوذ في موضوعها.

(٣)عن التكليف المشكوك.

(٤)بناء على مسلك المصنف، أي: مسلك حق الطاعة، الذي ينتج أن القاعدة العملية الأولية هي الاحتياط العقلي. وأما على مسلك المشهور، فهي البراءة من التكليف المشكوك، فهي موافقة للبراءة العقلية الثابتة بقبح العقاب بلا بيان.

(٥)الأولية وليست الأولى أدق. وكنا نسميها الأساسية في الحلقة الأولى.

(٦)على مسلك المصنف.

(٧)حقيقة.

(٨)بسبب الاحتياط العقلي طبق حق الطاعة.

(٩)برفع التكليف المشكوك بمقتضى البراءة الشرعية.

أمّا الآياتُ، فعديدةٌ.

منها: قولُه سبحانه وتعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾.

وتقريبُ الاستدلال بالآيةِ الكريمةِ: أنّ اسمَ الموصول فيها، إمّا أن يُرادَ بهِ المالُ، أو الفعلُ، أَو التكليفُ، أو الجامعُ، والأوّلُ[١] هو المتيقَّنُ؛ لأنّه المناسبُ لموردِ الآيةِ؛ حيثُ[٢] أمرتْ بالنفقةِ، وعقّبتْ ذلكَ بالكبرى المذكورةِ[٣]، ولكنْ: لا موجبَ للاقتصار على المتيقّن[٤]، بل نتمسّكُ بالإطلاق؛ لإثباتِ الاحتمال الأخير[٥]، فيكونُ معنى الآيةِ الكريمةِ[٦]: أنّ اللهَ لا يكلِّفُ مالًا، إلّا بقدرِ ما رزقَ وأعطَى، ولا يكلِّفُ بفعلٍ، إلّا في حدودِ ما أقدرَ عليه من أفعال، ولا يكلِّفُ بتكليفٍ، إلّا إذا كانَ قد آتاهُ وأوصلهُ إلى المكلّفِ. فالإيتاءُ[٧] بالنسبةِ إلى كلٍّ من (المال)، و(الفعل)، و(التكليفِ)، بالنحوِ المناسبِ له، فينتجُ: أنّ اللهَ تعالى لا يجعلُ المكلّفَ مسؤولًا تجاهَ تكليفٍ غيرِ واصل. وهو المطلوبُ.

وقد اعترضَ الشيخُ الأنصاريُّ على هذا الاستدلال؛ بأنّ إرادةَ الجامعِ مِن اسمِ الموصولِ غيرُ ممكنةٍ؛ لأنّ اسمَ الموصولِ حينئذٍ[٨] بلحاظِ شمولِه

---

(١)المال.

(٢)بيان المناسبة لمورد الآية المباركة.

(٣)أي: قوله تعالى محل الشاهد.

(٤)وهو المال حسب قرينة السياق.

(٥)وهو الجامع.

(٦)بناء على الاطلاق، وإرادة الجامع ببركته.

(٧)على هذا الاطلاق وإرادة الجامع.

(٨)حين إرادة الجامع به.

للتكليفِ، يكونُ مفعولًا مطلقاً، وبلحاظِ شمولِه للمال، يكونُ مفعولًا به، والنسبةُ بين الفعلِ والمفعولِ المطلق تُغايرُ النسبةَ بين الفعلِ والمفعول به، فإنّ الأولى هي نِسبةُ الحدَثِ إلى طورٍ مِن أطواره[١]، والثانيةُ هي نَسبةُ المغايرِ إلى المغايرِ، فيلزمُ من استعمالِ الموصولِ في الجامعِ إرادةُ كلتا النسبتينِ مِن هَيئةِ رَبطِ الفعلِ بمفعولِه[٢]، وهو مِن استعمالِ اللّفظِ في معنييْنِ، مع أنَّ كلَّ لفظٍ لا يُستعملُ إلّا في معنىً واحد[٣].

ومنها: قولُه تعالى: ﴿وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.

وتقريبُ الاستدلالِ بالآيةِ الكريمةِ: أنّها تدلُّ على أنّ اللهَ تعالى لا يعذِّبُ حتَّى يبعثَ الرَسولَ، وليس الرسولُ[٤] إلّا كمثالٍ للبيانِ[٥]، فكأنّه قال: لا عقابَ بلا بيان[٦].

ويمكنُ الاعتراضُ على هذا الاستدلال، بأنَّ غايةَ ما يقتضيه، نفيُ العقابِ في حالةِ عدمِ صدورِ البيانِ من الشارعِ، لا في حالةِ صدورِه وعدمِ وصولِه إلى المكلّفِ[٧]؛ لأنّ الرسولَ إنّما يؤخذُ[٨] كمثالٍ لصدورِ البيانِ مِن الشارعِ، لا للوصولِ الفعليِّ إلى المكلَّفِ، وما نحن بصَددِه إنّما هو التأمينُ من ناحيةِ تكليفٍ لم يصلْ إلينا بيانُه حتّى ولو كانَ هذا البيانُ

(١)وكيفية من كيفياته، كما في قولنا: «مشيت مشي المتواضع».

(٢)في الآية الكريمة نفسها.

(٣)بناء على أن الاستعمال إفناء للفظ في المعنى المستعمل فيه.

(٤)في هذه الآية.

(٥)ووصوله لا صدوره فقط.

(٦)وهو المطلوب إثباته.

(٧)الذي هو المطلوب إثباته.

(٨)في الاستعمالات العرفية.

قد صدرَ مِن الشارع[١].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

قال المصنف في خارج بحثه المبارك: «إنّ الفارق الجوهريّ الّذي ذكرناه بين الأصل والأمارة، إنما كان نظرنا فيه إلى الأصول الشرعيّة؛... .

وهذا فرق جوهريّ بين الأصول العقليّة من ناحية، والأمارات والأصول الشرعيّة من ناحية أخرى؛ فالأولى مردّها إلى دائرة حقّ الطاعة، والثانية مردّها إلى تشريعات مولويّة على أساس إعمال قوانين باب التزاحم في دائرة الحفظ والمحرّكيّة.

وهذا الفرق يستوجب تقديم الأمارات والأصول الشرعيّة ذاتا على الأصول العقليّة، وورودها عليها؛ لكون حكم العقل في ذلك معلّقا على عدم مجيء تقرير آخر من قبل الشارع، فمجيء ذلك من قبله، يرفع تكوينا موضوع حكم العقل».[٢]

تأمل العبارة المتقدمة جيدا، لتصل إلى جواب بعض ما طرحناه في اختبارات هذا البحث التالية.

**التطبيق الثاني**

قال الآخوند في الكفاية: «لو شك في وجوب شيء، أو حرمته، ولم تنهض عليه حجة، جاز شرعا وعقلا تركُ الأول وفعلُ الثاني، وكان مأمونا من عقوبة مخالفته، كان عدمُ نهوض الحُجة لأجلِ فقدانِ النصّ، أو إجماله واحتماله الكراهة أو الاستحباب، أو تعارضه في ما لم يثبت

---

(١)وليس من جهة عدم صدوره فقط.

(٢)مباحث الأصول (الحائري)، ج٣، ص٤٣ ـ ٤٤.

بينهما ترجيح؛ بناء على التوقف في مسألة تعارض النصين في ما لم يكن ترجيح في البين.

وأما بناء على التخيير، كما هو المشهور، فلا مجال لأصالة البراءة وغيرها؛ لمكان وجود الحجة المعتبرة، وهو أحد النصين فيها، كما لا يخفى».(١)

بعد أن يشرح الأستاذ هذه العبارة شرحا وافيا، بما يتناسب مع المستوى العلمي للطلاب، يطلب منهم البحث عن أجوبة للأسئلة التالية:

١ـ في أي نوع من الشك تجري البراءة؟

٢ـ هل تجري البراءة عند الشك والتردد بين وجوب شيء وحرمته؟ ولماذا؟

٣ـ ما هي أسباب الشك؟

٤ـ هل تجري البراءة في الأحكام الوضعية، أم هي مختصة بالتكليفية؟ وما الوجه في ذلك؟

٥ـ أين تقدمت المعلومات المذكورة في العبارة المتقدمة في بحث اليوم؟

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ بعد أن انتهينا من تشخيص القاعدة العملية الأولية، واتضح أنها البراءة العقلية عند المشهور، والإشتغال العقلي عند المصنّف، وصلت النوبة إلى الكلام في القاعدة العملية الثانوية، التي ترفع موضوع الأولية، وهي البراءة الشرعية، أي: البراءة بحكم الشارع.

٢ـ وقد استدل لهذه القاعدة بمجموعة من الأدلة، منها: الكتاب

---

(١)كفاية الأصول، ص ٣٨٥.

الكريم، وقد تناولنا في بحثنا آيتين كريمتين منه، وهما:

أـ قوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلا مَا آتَاهَا﴾؛ بواسطة التمسك بإطلاق اسم الموصول فيها، فتكون شامِلة للجامع بين المال، والفعل، والتكليف، فلا يكلف الله بتكليف إلا ما آتاه، وأوصله، وهذا معناه: عدم العقاب مع عدم الوصول بحكم الشارع، وهو البراءة الشرعية.

وقد اعترض الشيخ الأنصاري على هذا الإستدلال؛ بأنه مما يلزم منه باطل، وهو استعمال اللفظ الواحد في استعمال واحد في أكثر من معنى.

ب ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾، وليس الرسول إلا مثالاً للبيان، فكأنه قال: لا عِقاب بلا بيان.

وقد اعترض المصنّف على هذا الإستدلال، بما حاصله: إن معنى الآية بناء على هذا الإستدلال: هو أنه تعالى لا يعذب حتى يصدر البيان، وهذا أخص من المدعى؛ فإنه عدم العقاب حتى في حالة الصدور وعدم الوصول.

ولا أقل من احتمال المعنى الثاني، فتكون الآية مجملة لا يمكن الاستدلال بها.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ ما المقصود بالقاعدة العملية الثانوية في حالة الشك؟ وما نسبتها إلى القاعدة الأولية؟

٢ـ قرب الإستدلال بقوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلا مَا آتَاهَا﴾ على البراءة الشرعية.

٣ـ ما هو الإعتراض الذي وجهه الشيخ الأنصاري للإستدلال بقوله

تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إلا مَا آتَاهَا﴾ على البراءة الشرعية؟

٤ـ قرِّب الإستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ على البراءة الشرعية.

٥ـ ما هو الإعتراض الذي وُجه للإستدل بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ على البراءة الشرعية؟

**ب . إختبارات منظومية**

١ـ إذا كانت القاعدة العملية الثانوية هي البراءة الشرعية، فما الفائدة حينئذ من البحث السابق، والخلاف بين المصنّف والمشهور في أن القاعدة العملية الأولية أهي البراءة أو الإشتغال؟

٢ـ إذا كان هناك آيات وروايات وغيرهما يدل على أن الوظيفة عند الشك في التكليف هي البراءة، فلماذا لم يتمسك بها الميرزا النائيني في البحث السابق على قاعدة قبح العقاب بلا بيان؟

٣ـ هل هناك فرق بين البراءة التي ذهب إليها المشهور في القاعدة العملية الأولية، والبراءة التي تمثل القاعدة العملية الثانوية؟ وجّه جوابك؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنّف.

٢ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج٣، ص٤٣ ـ ٤٤.

٣ـ كفاية الأصول، ص٣٨٥.

## البحث رقم (١١١)
## القاعدةُ العمليةُ الثانويةُ في حالة الشكّ
## البراءة الشرعية
## (٢)

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا. . . الآية﴾ ص٢٦١.

إلى قوله: «ومنها: حديث الرفع» ص٢٦٣.

**ثانيا: المدخل**

بدأنا في البحث السابق في استعراض ما يمكن أن يستدل به على القاعدة العملية الثانوية في حالة الشك في التكليف الشرعي، وهي البراءة الشرعية، فتناولنا في هذا المقام آيتين كريمتين، واتضح أن الإستدلال بهما غير تام، ونذكر اليوم آيتين أخريين، وسنرى تمامية الإستدلال بالأخيرة منهما، وكذا سنبدأ بذكر رواية من الروايات التي استدل بها على ما نحن فيه من قاعدة، وسنرى أنها غير تامة الدلالة على المدعى.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**الآية الثالثة: آية عدم الوجدان**

وأما الاية الثالثة التي ادعي دلالتها على البراءة الشرعية، فهي آية عدم الوجدان، وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.[1]

---

(١)الأنعام: ١٤٥.

**أ. تقريب الاستدلال بالآية الكريمة**

وتقريب الاستدلال بالاية الكريمة: أنه تعالى لقَّنَ نبيه ﷺ كيفية المحاجَّة مع اليهود، في ما ادعوا كونه محرما، مما رزقهم الله؛ افتراءً منهم عليه سبحانه وتعالى، وتشريعاً، من دون دليل، بأن يتمسك بعدم الوجدان، أي: أمره بأن يقول لهم: إنه لم يجد في ما أوحاه الله سبحانه وتعالى إليه مما يدل على حرمة ما حرموه.

الذي يعنيه الكلام السابق: هو أن ما لا دليل على حرمته، فإنه لا يجب الاجتناب عنه، ولا عقوبة في ارتكابه، ولا تبعة، ومعنى هذا ـ بالتبع ـ إن عدم الوجدان يكفي لإثبات الترخيص في اقتحام وارتكاب ما لا دليل على حرمته، أي: إن عدم الوجدان كاف للتأمين، وهذا مفاد البراءة الشرعية التي نحن بصددها.

إن قلت: البراءة المستفادة من الآية مخصوصة بموارد الشبهات التحريمية، ولا تشمل الوجوبية؛ لأنه مورد الآية.

قلنا: إن مورد الآية كما قلتم الشبهات التحريمية، إلا أن العرف لا يفهم أية خصوصية لهذه الشبهات، وأنها إنما ذكرت كمثال لمطلق التكاليف، فيثبت عموم الآية الكريمة للشبهات الوجوبية.

**ب. الإشكال على تقريب الاستدلال بالآية الكريمة**

ويرد على تقريب الاستدلال بالآية الكريمة المتقدم، أن عدم وجدان النبي في ما أوحى إليه يساوق عدم الوجود الفعلي للحكم؛ أي: عدم صدوره من الأساس، لا أنه قد يكون صدر ولم يصله ﷺ، فعدم وجدان النبي لحرمة شيء ما في جملة ما أوحي بحرمته إليه، يعد قطعا بعدم صدور حكم بحرمته في الواقع، ونفس الأمر، وأما بالنسبة لنا، فعدم

وجداننا لدليل على الحرمة لا يكون من هذا القبيل قطعا؛ إذ عدم وجداننا يمكن أن يكون لا من جهة القطع بعدم الصدور، ولا ملازمة بين عدم وجداننا وعدم الصدور كما كان الحال عليه بالنسبة إليه ﷺ؛ إذ يحتمل أن يكون عدم وجداننا من جهة صدور التكليف وعدم وصوله بسبب ضياع النصوص الشرعية.

والنتيجة: قياس عدم وجداننا على عدم وجدانه ﷺ قياس مع الفارق، فلا يتم الاستدلال.

**الآية الرابعة: آية نفي الضلال**

والآية الرابعة التي يُستدل بها على البراءة الشرعية، هي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾.[1]

**أ . تقريب الاستدلال بالآية الكريمة**

وتقريب الاستدلال بالاية الكريمة على البراءة الشرعية، يتم من خلال أن المراد بالإضلال الوارد فيها، إما تسجيلُهم ضالّين ومنحرفين، وإمّا نوع من العقاب، كالخذلان، والطرد من أبواب الرحمة، وعلى أي حال، فإن المراد من الاضلال على هذا هو الإدانة، والعقوبة، وهذه أنيطت ببيان ما يتّقون لهم.

إلى هنا، تم توقف الإدانة على البيان، إلا أن الاستدلال لا يتم إلا أن يكون المراد بالبيان هو وصوله لا صدوره، وإلا، اصطدمنا بالمشكلة التي كنا نعاني منها في الايات السابقة، وهي أن المراد منها أو على الاقل، من المحتمل جدا أن يكون المراد منها الصدور وحده، لا الوصول أو هو والصدور.

---

(١)التوبة: ١١٥.

وما يخلصنا من هذه المشكلة في هذه الآية المباركة، هو ظهورها في الوصول لا الصدور؛ وذلك يكون ببركة أن البيان في المباركة قد أضيف للقوم، فقال عز من قائل: ﴿يُبَيِّنَ لَهُمْ﴾، وهذه الاضافة تجعل الاية ظاهرة في الوصول لا الصدور، وإلا، لاختلف التعبير، ولقال مثلا: «حتى يصدر»، أو: «حتى يشرع» أو ما ماثل هذين التعبيرين.

والنتيجة: مع عدم وصول البيان، لا عقاب، ولا إضلال، أي: لا إدانة ولا عقوبة، وهو معنى البراءة الشرعية التي نحن بصدد إثباتها.

وعلى هذا، فهذه الآية المباركة تامة الدلالة على البراءة الشرعية، وهي الوحيدة في ذلك من بين أخواتها الثلاثة المتقدمة.

**الاستدلال على البراءة الشرعية بالروايات**

وأما الروايات التي ادعي دلالتها على البراءة الشرعية، فعديدة أيضا، نذكر منها ما يلي:

**الرواية الأولى: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي».**[1]

وهي ما روى عن الصادق عليه السلام.

**أ. تقريب الاستدلال بالرواية**

وأما تقريب الاستدلال بالرواية، فيكون عن طريق أنها تدل على أن كل شيء يبقى على إطلاقه حتى يرد فيها نهي، والاطلاق في الرواية يساوق السعة، والتأمين، أي: عدم العقوبة، وعدم الإدانة، وما دام الإنسان شاكا كما هو الحال في ما نحن فيه؛ إذ المفروض الشك في الحكم، فإنه يصدق على هذا الانسان أنه لم يرده النهي في ما شك فيه، أي: لم يصله، فيكون مؤمَّنا عن التكليف المشكوك، ولا عقوبة عليه فيما لو

---

(١)وسائل الشيعة، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٠

اقترف الفعل وظهر أنه كان فيه نهي واقعا، وهذا هو معنى البراءة الشرعية التي نبتغي إثباتها بالرواية.

**ما قد يعترض به على الاستدلال بالرواية**

وقد يعترض على الاستدلال المتقدم بالرواية، بأن المذكور فيها هو (الورود)، ومن الواضح ان تمامية الاستدلال تتوقف على أن يكون المقصود بهذا الورود هو (الوصول) لا الصدور، كما كنا نشكل على ما تقدم من الايات؛ إذ البراءة الشرعية المطلوب إثباتها هي التأمين حالة عدم الوصول وإن كان قد صدر.

ولو رجعنا الى الرواية، لما رأيناها ظاهرة في الوصول، بل تحتمل إرادة الصدور.

وإنما لا يفيد الاستدلالَ إرادةُ الصدور؛ من جهة أنه لو كان المراد بالورود الصدور، لكانت البراءة المستفادة من الرواية منوطة بعدم الصدور؛ لأنه مقتضى الجملة الغائية الواردة في الرواية، والمغيّى فيها هو السعة وإطلاق العنان، كما هو المستفاد من قوله عليه السلام: «مطلق»، وأما الغاية في الجملة، أي: غاية السعة وإطلاق العنان، فهي صدور النهي من الشارع كما هو المفروض، فإذا صدر النهي من الشارع، فلا تأمين ولا إطلاق للعنان حتى لو لم يعلم المكلف به كما هو المفروض» إذ المفروض كونه شاكا، ومعنى هذا: العلم بتحقق الغاية أو عدم تحققها، ما يعني ـ بالتبع ـ : أنه لا دليل على بقاء الحكم المغيى (وهو السعة والتأمين)؛ لأن بقاءه كان منوطا بعدم الصدور كما هو الفرض، وعدم الصدور لا يحرز بمجرد عدم الوصول؛ وذلك لعدم الملازمة بين عدم الوصول وعدم الصدور.

ولهذا كله، لابد أن يكون المراد من الورود في الرواية الوصول لا الصدور؛ ليكون المعنى: كل شيء مطلق حتى يصل إلى المكلف فيه نهي، فالمكلّف في سعة وأمان، فلا عقوبة مع الشك في الوصول وإن كان قد صدر النهي واقعا، وهذا هو البراءة التي نهدف الى إثباتها.

بعد اتضاح ما تقدم، نقول: إنه لا سبيل الى تعيين كون المراد من الرواية هو الوصول، فلا يمكن الاستدلال بالرواية؛ إذ تكون مجملة في هذه الحالة، ولا يصح الاستدلال بالمجمل؛ إذ ليس بحجة كما تقدم مرارا.

**ما قد يجاب به على الاعتراض المتقدم**

وقد يجاب على الاعتراض المتقدم على الاستدلال بالرواية، بأن الورود دائما يستبطن حيثيتين: حيثية الصدور عن جهة، وإن شئت أسميتها حيثية الورود عن الشارع، فالشارع (مورود عنه)، وحيثية الوفود على شيء، وإن شئت أسميتها بحيثية الورود على الشيء، وهي عبارة أخرى عن (الوصول) إلى المكلف، أو عبر بقولك: المورود عليه»، التي ننشد إثبات ظهورها من الرواية، وعلى هذا، فالورود ظاهر عرفا في ما يشمل الوصول؛ ولا يطلق على حيثية الصدور البحتة؛ أي: بدون حيثية الوصول، فيكون الاستدلال بالرواية تاما.

**عدم تمامية الاستدلال على الرغم من الجواب المتقدم**

وبالتفصيل الذي تقدم في الجواب، ينفتح الباب أمام رد هذا الذي ذكر فيه؛ فإننا حتى لو قبلنا أن الورود لا يطلق على حيثية الصدور لوحدها، وأنه يستبطن دائما حيثيتين: مورود عنه، ومورود عليه، فإن ما ذكر في الجواب يبقى غير تام في إثبات ظهور الرواية في الوصول؛ من

جهة أننا نسلم الحيثيتين المتقدمتين في الجواب، ولكن إحداهما ليس كما قال المجيب.

والتفصيل:

نقبل ما فسرت به الحيثية الأولى، أعني: حيثية المورود عنه؛ إذ هو الشارع كما جاء في الجواب المتقدم، وأما الحيثية الثانية، فلا نسلم بما ذكر فيه؛ من أنها (المكلف)، ليتم الاستظهار، وإنما يحتمل فيها ما تقدم، ويحتمل فيها شيء آخر، وهو (متعلق التكليف) نفسه، كالكذب مثلا، فيكون المعنى: المكلف في سعة ما لم يرد عن الشارع على الفعل المشكوك في حكمه نهي، وليس على المكلف لكي يتم الاستدلال.

ولو أخذنا بهذا الاحتمال، ستكون النتيجة: أن الغاية المنظورة في الرواية هي صدور النهي من الشارع، ووقوعه على المادة، لا على المكلف، سواء وصل إلى المكلف ذلك الذي صدر، أم لم يصل، فلا يتم الاستدلال.

إن قلت: وما الذي يجعل الاحتمال الجديد احتمالا معتدا به؟

كان الجواب: لأن ذلك هو المناسب لما ورد في الرواية؛ من قوله عليه السلام: «يرد فيه»، وهذا ظاهر في ما تقدم في الاحتمال، من كون المورود عليه هو (الشيء)، أي: ما تعلق به النهي.

وكما تقدم مرارا، فإنّ المستشكل يكفيه أن يبرز احتمالا معتدا به؛ لتخرج الرواية من ظهورها في كون الورود هو الوصول، الى كونها مجملة تحتمل هذا وغيره، ولا يصح الاستدلال بالمجمل.

والخلاصة: لا يحرز أن الملحوظ في الورود المذكور في الرواية وفود النهي على المكلف، المساوق لوصوله إليه، فالرواية مجملة.

**رابعا: متن المادة البحثية**

ومنها: قولُه تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

وتقريبُ الاستدلالِ بالآيةِ الكريمةِ: أنّ اللهَ تعالى لقَّن نبيَّه ﷺ كيفيّةَ المحاجّةِ مع اليهودِ، في ما يرونه محرّماً، بأن يتمسَّكَ بعدمِ الوجدانِ، وهذا ظاهرٌ في أنّ عدمَ الوجدانِ كافٍ للتأمين[١].

ويردُ عليه: أنّ عدمَ وجدانِ النبيِّ في ما أُوحيَ إليه يساوقُ عدمَ الوجودِ الفعليِّ للحُكمِ، فكيفَ يقاسُ على ذلكَ عدمُ وجدانِ المكلَّفِ، المحتملِ[٢]أنْ يكونَ بسببِ ضياعِ النصوصِ الشرعيّةِ؟!

ومنها: قولُه تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

وتقريبُ الاستدلالِ بالآيةِ الكريمةِ: أنّ المرادَ بالإضلالِ فيها، إمّا تسجيلُهم ضالّينَ ومنحرِفينَ، وإمّا نوعٌ من العقابِ، كالخذلانِ، والطردِ من أبوابِ الرحمةِ. وعلى أيِّ حالٍ[٣]، فقدْ أُنيطَ الإضلالُ[٤]ببيانِ ما يتّقونَ لهم، وحيثُ أُضيفَ البيانُ لهم[٥]، فهو ظاهرٌ في وصولِه إليهم، فمعَ عدمِ وصولِ البيانِ، لا عقاب، ولا ضلال، وهو معنى البراءة.

---

(١)وعدم العقوبة.

(٢)هذا هو الفارق بين عدم وجدان النبي ﷺ وعدم وجدان المكلف.

(٣)أي: على كل من المحتملين في المراد من الاضلال.

(٤)والإدانة.

(٥)بقوله تعالى: ﴿يُبَيِّنَ لَهُمْ﴾.

وأمّا الرواياتُ، فعديدةٌ أيضاً:

منها: ما رُويَ عن الصادق (عليه السلام) من قولِه: «كلُّ شيءٍ مُطْلقٌ حتَّى يردَ فيه نهيٌ». والإطلاقُ يساوقُ السعةَ، والتأمينَ، والشاكُّ يصدُقُ بشأنه أنّه لم يَرِدْهُ النهيُ، فيكونُ مؤمَّناً عن التكليفِ المشكوكِ، وهو المطلوبُ.[١]

وقد يُعترَضُ على هذا الاستدلال، بأنّ الورودَ، تارةً، يكونُ بمعنى: الصدور، وأُخرى، بمعنى: الوصول، فإذا كانَ مفادُ الروايةِ جعلَ صدورِ النهيِ غايةً، فلا يتمُّ الاستدلالُ؛ لأنَّ الشاكَّ يحتملُ صدورَ النهي، وتحقُّقَ الغايةِ، وإذا كانَ مفادُها جعلَ وصولِ النهيِ إلى المكلَّفِ غايةً، ثبتَ المطلوبُ. ولكنْ، لا معيِّنَ للثاني، فلا يمكنُ الاستدلالُ بالروايةِ المذكورة.[٢]

وقدْ يجابُ على ذلك، بأنّ الورودَ دائماً يستبطنُ حيثيّةَ الوفودِ على شيءٍ، فلا يُطلقُ على حيثيّةِ الصدورِ البحتة[٣].

ولكنْ، مع هذا، لا يتمُّ الاستدلالُ؛ إذ لم يُعلمْ[٤] أنّ الملحوظَ فيه ورودُ النهيِ على المكلَّفِ[٥]، المساوقُ لوصولِه إليه، بل لعلَّ[٦] الملحوظَ وفودُه على الشيءِ نفسِه[٧]، كما يناسبُه قولُه: «يردُ فيه نهيٌ»[٨]، فكأنّ النهيَ يردُ

(١)لأنه مفاد البراءة الشرعية المطلوب إثباتها في المقام.

(٢)لإجمالها.

(٣)أي: لوحدها، وبدون حيثية الوفود، أي: الوصول.

(٤)أي: لم يحرز.

(٥)وكونه المورود عليه، وهو ما يجب إحرازه لتمامية الاستدلال.

(٦)ويكفي إبراز الاحتمال لإبطال الاستدلال بسبب الإجمال.

(٧)أي: الشيء متعلق النهي، كالكذب مثلا.

(٨)إذ ظاهره: «في الشيء».

على المادّةِ[١]، فهناك مورودٌ عليه[٢]، ومورودٌ عنه[٣]، بقطعِ النظرِ عن المكلَّفِ[٤]، وهذا يعني[٥]: أنّ الغايةَ صدورُ النهيِ مِن الشارعِ، ووقوعُه على المادّةِ، سواءٌ وصلَ إلى المكلَّف، أو لا، فلا يتمُّ الاستدلالُ.[٦]

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

لاحظ العبارات التالية، وحاول أن ترجع بعض ما ورد في البحث لها، أو تربطه بها:

١ـ قال الشيخ الأنصاري في فرائده: «مع أنه لو سُلِّم دلالتُها، فغاية مدلولها كونُ عدم وجدان التحريم في ما صدر عن الله تعالى من الأحكام، يوجب عدمَ التحريم، لا عدم وجدانه في ما بقي بأيدينا من أحكام الله تعالى، بعد العلم باختفاء كثير منها عنا».[٧]

٢ـ قال المحقق الخوئي: «وأُورد على الإستدلال بهذه الآية الكريمة بوجهين:

الأول: إن المراد من الآية هو الأخبارُ عن عدم وقوع العذاب على الأمم السابقة إلا بعد البيان. . . فيكونُ المرادُ هو الإخبار عن عدم وقوع

---

(١)الكذب على سبيل المثال.

(٢)وهو الشيء.

(٣)وهو الشارع نفسه.

(٤)أي: بلا أن يكون المكلف هو المورود عليه ليتم الاستدلال.

(٥)على هذا الاحتمال الجديد.

(٦)لأن الرواية ستكون مجملة بوجود هذا الاحتمال، وكونه معتدا به، لا يمكن إحراز ظهور الرواية في ما يفيد الاستدلال، وهو ظهور الورود في الوصول.

(٧)فرائد الأصول، ج٢، ص٢٦.

العذاب الدنيوي في ما مضى من الأمم السابقة إلا بعد البيان، فلا دلالة لها على نفي العذاب الأخرويّ عند عدم تمامية البيان».[١]

٣ـ قال الميرزا النائيني في فوائده: «والإستدلال به مبنيٌّ على أن يكون «الورود» بمعنى: الوصول إلى المكلفين، لا الورود المقابل للسكوت، وإلاّ، كان مفادُه أجنبيا عن محل البحث؛ فإنَّ الورود المقابلَ للسكوت هو بمعنى: الجهل بالتشريع، فيكون مفاد الحديث المبارك:. . . ما لم يبيّن اللّه تعالى حكمه، أي: ما دام مسكوتا عنه، كما ورد في الخبر: إنّ اللّه تعالى سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا. . . الخبر. وأين هذا ممّا هو مورد البحث؛ من الشك في التكليف بعد تبيّن الأحكام، وتبليغها إلى الأنام، وعروض الاختفاء لبعضها؛ لبعض موجبات الخفاء؟».[٢]

**التطبيق الثاني**

يجري الطالب في هذا التطبيق بحثا في مدى سعة الآيتين والرواية لو تمّ الإستدلال بهما على البراءة؛ فقد كان محلُّ الكلام في البراءة عن الوجوب المشكوك، والحرمة المشكوكة، فما مدى شمول الأدلة لهذين الموردين؟ ولو كان بعض الأدلة خاصا بأحدهما، فهل يمكن التمسك به نفسه في الثاني، أم لا؟

وليكن هذا البحث تحت إشراف الأستاذ الكريم.

**سادسا: خلاصة البحث**

ذكرنا في هذا البحث بعضا آخر مما قد يستدل به على البراءة الشرعية، وهو:

---

(١)مصباح الأصول، ج٢، ص٢٥٥.

(٢)فوائد الأصول، ج٣، ص ٣٦٣.

١ـ قوله تعالى: ﴿قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ. . . الآية﴾، الظاهر في أن عدم الوجدان كاف للتأمين.

واعترض على هذا التقريب بأنه قياس مع الفارق؛ فإن عدم وجدانه صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ يساوق عدم الصدور، خلافا لعدم وجداننا، الذي يحتمل فيه أنه لعدم الوصول لا لمجرد عدم الصدور.

٢ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ. . . الآية﴾؛ فقد أنيط الإضلال والإدانة بالبيان لهم، الظاهر في الوصول لا في مجرد الصدور.

٣ـ قول الصادق عَلَيْهِالسَّلَامُ: «كلُّ شيء مطلقٌ حتى يردَ فيه نهيٌ»؛ فإن الإطلاق والسعة رفعُهما بورود النهي، أي: وصوله.

وقد يعترض على هذا الإستدلال بأن الورود يحتمل الصدور، ويحتمل البيان والوصول، وما يفيد المستدل هو الثاني، الذي لادليل على تعيينه.

وقد يجاب عن هذا الاعتراض بأنَّ الورود يستبطن دائما حيثية الوفود، أي: الصدور عن جهة والوصول الى أخرى، فيتم الإستدلال.

ولكن، مع هذا، لا يتم الإستدلال؛ فإن هذا الجواب لا يرفع الإجمال؛ إذ يبقى احتمال أن تكون الجهة المورود عليها ليست هي المكلف ليتم الاستدلال، وإنما هي متعلق النهي.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ بيّن تقريب الإستدلال على البراءة الشرعية بقوله تعالى: ﴿قُلْ لا أَجِدُ. الآية﴾.

٢ـ أذكر الإعتراض الذي وُجه على الإستدلال على البراءة الشرعية بقوله تعالى: ﴿قُلْ لا أَجِدُ. . الآية﴾.

٣ـ قرب الإستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً. . . الآية﴾ على البراءة الشرعية.

٤ـ بيّن ما أورد على الإستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً. . . الآية﴾ على البراءة الشرعية.

٥ـ كيف تقرب الإستدلال بقول الصادق عليه السلام: «كلُّ شيء مطلقٌ حتى يرد فيه نهي» على البراءة الشرعية؟

٦ـ ما هو الإعتراض الذي وُجه إلى الإستدلال بقول الصادق عليه السلام: «كلُّ شيء مطلقٌ حتى يرد فيه نهي» على البراءة الشرعية؟ وما هو موقف المصنّف من هذا الاعتراض؟

**ب. إختبارات منظومية**

١- هل يمكن أن نستدل على البراءة الشرعية بما استند إليه الميرزا النائيني للبراءة العقلية؟ ولماذا؟

٢ـ بماذا يختلف الإعتراض على الإستدلال بأولى الآيتين في بحث اليوم عن الإعتراض على ثانية الآيتين في البحث السابق؟ وعلى فرض الاختلاف، هل يمكن إيراد أحدهما بدل الآخر، أم لا؟

٣ـ هل يمكن أن نرد الإعتراض على الإستدلال بقول الصادق عليه السلام بأن نقول: الإعتراض كان يقول: «ولكن، لا معيّن للثاني، فلا يمكن الإستدلال بالرواية»، فنرده بقولنا: كما لا معيِّن للثاني، لا معيِّن للأول أيضاً، فيبطل الرد؟ وجّه ما تختاره من رأي.

٤ـ إذا كانت الأدلة التي تقام على البراءة الشرعية من صنف الأدلة

المحرزة، فلماذا لا تكون هذه البراءة من الأدلة المحرزة بدلاً من كونها من الأصول العملية؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنّف.

٢ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج٣، ص٨٣ ومابعدها.

٣ـ فرائد الأصول، ج٢، ص٢٦.

٤ـ مصباح الأصول، ج٢، ص٢٥٥.

٥ـ فوائد الأصول، ج٣، ص ٣٦٣.

## البحث رقم (١١٢)
## القاعدةُ العمليةُ الثانويةُ في حالة الشكّ
## (البراءة الشرعية)
## (٣)

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «ومنها: حديث الرفع» ص٢٦٣.

إلى قوله: «ومنها: رواية زكريا بن يحيى» ص٢٦٧.

**ثانيا: المدخل**

لا نزال في مقام ذكر ما قد يستدل به على القاعدة العملية الثانوية ـ البراءة الشرعيةـ ووصل بنا الكلام اليوم إلى الإستدلال بحديث الرفع المشهور، والذي يمر بمرحلتين:

الأولى: في تحديد المراد من الرفع، فهل المراد به رفع الحكم الواقعي، أم الظاهري؟ وسيتضح أنه الظاهري؛ لاستحالة الواقعي.

الثانية: في تحديد سعة البراءة الثابتة بهذا الحديث على فرض تمامية دلالته، وكون الرفع ظاهريا، فهل هو مختص بالشبهات الحكمية؟ أم بالموضوعية؟ أم إنه شامل للإثنتين؟

سنذكر دليل كل احتمال من هذه الإحتمالات الثلاثة، وسنرى أن النتيجة النهائية هي تعيُّن الإحتمال الثالث، فيكون الحديث جاريا في النوعين من الشبهة.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**الرواية الثانية: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون»**[1]

---

(١)وسائل الشيعة، ج١١، الباب٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث١.

ومن جملة أهم ما استدل به على البراءة الشرعية: ما يسمى بحديث الرفع، وهو الحديث المروي عن النبي صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ، ومفاده: رُفع عن أُمتي تسعةٌ: الخطأُ، والنسيان، وما أُكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، والحَسَد، والطيرة، والتفكُّر في الوَسوَسة في الخلق ما لم ينطق بشفة.

وكما ترى، فقد جاء في أول الحديث كلمة «رفع»، ولهذا عبر عنه بحديث الرفع؛ وفقرة الاستدلال بهذه الرواية قوله صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ فيها: «وما لا يعلمون».

وكما تقدم، فإن للاستدلال بحديث الرفع مرحلتان لابد أن يمر بهما لتتم المهمة.

**المرحلة الأولى للاستدلال بحديث الرفع: تحديد نوع الرفع**

أما المرحلة الأولى للاستدلال بحديث الرفع، فدورها تحديد نوع الرفع الوارد في الحديث، فهل المقصود بالرفع هو الرفع الواقعي، أم الظاهري؟

لابد من الانتباه هنا، الى أن تمامية الاستدلال بالرواية متحققة سواء أكان الرفع فيها رفعا ظاهريا أم واقعيا؛ إذ الهدف الذي يسعى المحقق في المقام إليه، هو إثبات البراءة الشرعية، التي معناها: ارتفاع الحكم المشكوك، وعدم وجوب الاحتياط إزاءه، سواء أكان ارتفاع الوجوب من أجل رفع هذا الحكم رفعا واقعيا، أم كان رفعا ظاهريا.

فالمقصود إذا، والمستهدف في المقام، هو إثبات البراءة، والسعة ليس إلا.

إن قلت: إن كان الاستدلال تاما على الاحتمالين، فلماذا كل هذا الكلام والجهد والتحقيق في تشخيص نوع الرفع بالحديث؟

قلنا: لأن تشخيص نوع الرفع له علاقة مهمة مباشرة ببعض ما سيأتي في المباحث التالية، التي من أهمها ما قد يوجه الى أدلة البراءة من إشكالات، أهمها معارضتها بما ادعاه الأخباريون، من الأدلة على وجوب الاحتياط في حالات الشك في الحكم، وفي الشبهات الحكمية؛ فتحديد دلالة الرواية مهمة جدا في تشخيص النسبة بين هذين المتعارضين، وبالتبع في تشخيص الموقف من المعارضة، وهو ما سيأتي تفصيله بعونه تعالى في محله.[١]

---

(١)عدم الفرق في المقام بين كون الرفع واقعيا أم ظاهريا، إنما اعتمدناه على مستوى هذه الحلقة؛ تبعا لظاهر كلام المصنف هنا، وأما في الحلقة الثالثة، فإن المصنف نفسه سيشير الى قول البعض بعدم الفرق في تمامية الاستدلال كما نقوله هنا، ثم سيرده أجمل رد. ولكن، لكل مقام مقال.

وفي مراحل عليا، سننبه على لزوم الدقة أكثر في الهدف؛ بمعنى: إن البعض قد يعبر في المقام بتعبير لربما يكون موهما، فيقول: «إن الاستدلال بحديث الرفع يتم فيما لو كان الرفع الوارد في الحديث رفعا ظاهرياً لا واقعياً».

والموهم في هذه العبارة، هي أن ظاهرها الأولي أن الاستدلال في المقام يقوم برمته على ثبوت كون الرفع ظاهريا، والحال أن ذلك غير صحيح حتى عند القائل بتلك العبارة، وإنما المقصود كفاية إحراز عدم ظهور الرفع في كونه واقعياً، أي: عدم تعيُّن كون الرفع كذلك؛ إذ هذا كاف في تحقيق الهدف المتقدم الذكر، وإن كان ما تقدم يعني إجمال الحديث من هذه الجهة؛ أي: جهة كون الرفع فيه رفعا واقعياً أم ظاهرياً، إلا أن هذا الإجمال غير مبطل للاستدلال في ما نحن فيه، وهو ما سوف يظهر بعونه تعالى.

وأما على مستوى هذه الحلقة، فإننا سوف نبقى مع المستوى العام؛ إذ نتكلم عن أن كلا الاحتمالين مفيد في تحقيق الهدف، ومع هذا، فإن احتمال الرفع الواقعي ساقط، فيتعين الظاهري، ويسود السلام الجميع.

وإليك تفصيل الكلام في هذه المرحلة:

**إحتمالان في الرفع بدوا**

وفي سبيل تشخيص نوع الرفع والمرفوع ـ على الرغم من تمامية الاستدلال على البراءة في المقام على كلا الاحتمالين كما نبهنا قبل قليل ـ فلنرجع الى الرواية لتحديد ما يحتمل في نوع الرفع بدوا، أي: لو كنا نحن ورفع ما لا يعلمون، وبدون الرجوع الى القرائن الداخلية أو الخارجية، ولو فعلنا ذلك، لكنا بين احتمالين، وإن كان الرجوع الى القرائن سيعيّن ثاني الاحتمالين.

والاحتمالان هما:

**الاحتمال الأول: الرفع الواقعي**

أما الاحتمال الأول، فهو أن يكون الرفع الوارد في الرواية رفعا واقعيا للتكليف المشكوك؛ بحيث تكون الأحكام الشرعية الواقعية مقيَّدة بالعلم بها ببركة هذا الحديث؛ إذ سيكون مقيّدا ومخصِّصا لإطلاق أدلة تلك الاحكام الواقعية الالزامية بفرض العلم بها، وعليه، فالأحكام مختصة بالعالم ولا تعم الجاهل؛ فقوله تعالى مثلا: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ﴾ وإن كان مطلقا غير مقيد بالعالم، إلا أنه يجب تقييده بصورة العلم ببركة الحديث لو بنينا على هذا الاحتمال الأول، وهكذا الحال في جميع أدلة الأحكام الواقعية.

وعلى هذا الاحتمال تثبت البراءة والسعة، إلا أن ذلك سيكون ببركة رفع الأحكام الواقعية المشكوكة من أساسها، فلا تكليف واقعي من الأساس، فمن أين تأتي الإدانة والمسؤولية، ولزوم الاحتياط؟!

**الاحتمال الثاني: الرفع الظاهري**

وأما الاحتمال الثاني بدوا في حديث الرفع، فهو أن يكون المقصود

بالرفع الرفع الظاهري للحكم؛ فلا إدانة ولا عقوبة ولا مسؤولية في مقابل الحكم المشكوك.

ولبعض التوضيح، نقول:

عندما يكون المقصود بالرفع الرفع الظاهري، يجب أن يكون هناك (وضع) ظاهري أيضا يقابله، وإلا، فلماذا الرفع الظاهري؟!

والوضع الظاهري للتكليف، معناه: إدخاله في العهدة والمسؤولية؛ بحيث يكون مؤاخذا على عدم امتثاله، وهذا كله إنما يكون ببركة إيجاب الاحتياط وجعله على المكلف في الشبهات والأحكام المشكوكة، وهو ما يدعيه الأخباري الموجب للاحتياط، فإيجاب الاحتياط (وضع) للتكليف، بينما الرفع الظاهري والبراءة (رفع) للتكليف.

وكمثال: إذا شك المكلف في حرمة شرب القهوة، ففي مقابل هذا الحكم المشكوك (وضع) و(رفع) ظاهريان للتكليف المشكوك.

أما الوضع، فالمقصود به الوضع الظاهري لحرمة شرب القهوة؛ وذلك بإيجاب الاحتياط ظاهرا، وجعل حكم ظاهري بذلك، فيقال مثلا: «إذا شككت في حرمة شرب القهوة، فيجب عليك الاحتياط بتركه».

وفي مقابل الوضع الظاهري للتكليف الرفع الظاهري له؛ وذلك يتم ببركة جعل ظاهري بنفي وجوب الاحتياط إزاء التكليف المشكوك، فيقال له: «إذا شككت في حرمة شرب القهوة، فلا يجب عليك الاحتياط بتركه»، وهذا معناه: البراءة أيضا كما قلنا.

**سقوط الاحتمال الاول لأن مؤداه تقيُّد الاحكام الواقعية الالزامية بالعلم بها**

ومع أن كلا من الاحتمالين ينفع لإثبات السعة وعدم وجوب الاحتياط في مقابل التكليف المشكوك؛ إذ لا يفرق في الوصول الى

الهدف أن التكليف المشكوك منفي واقعا أو ظاهرا، ولكنَّ الاحتمال الأول ساقط؛ بقيام القرينة الخارجية على السقوط؛ فإن مؤداه ـ كما تقدم ـ تقيُّد الاحكام الواقعية الالزامية بالعلم بها، فتكون مختصة بالعالمين، ولا تشمل الجاهلين بها؛ وقد سبق أن أخذ العلم بالحكم قيدا لنفس الحكم مستحيل، وما يلزم منه المستحيل، مستحيل أيضا.

**دفع لسقوط الاحتمال الأول**

وقد يحاول أحدهم أن يدفع الاشكال بالقرينة المتقدمة الذكر، أعني: لزوم تقيُّد الاحكام الواقعية الالزامية بالعلم بها، بما قلناه في بحث أخذ العلم بالحكم قيدا فيه؛ إذ قلنا هناك بإمكان أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول، فلماذا لا نقول به هنا، فيرتفع الاشكال؟!

والجواب: هذا صحيح، فأخذ العلم في الجعل في المجعول، أي: في فعلية الحكم أمر ممكن، ولا يستلزم أي محذور كما قلنا في محله، إلا أن حمل ما نحن فيه من الكلام، أعني: حديث الرفع على هذا الممكن غير تام؛ إذ يستلزم محذورا إثباتيا؛ بمعنى: إنه خلاف ظاهر الحديث.

وبعبارة مختصرة، المحاولة المتقدمة وإن كانت صالحة في نفسها للتخلص من إشكال استحالة أخذ العلم بالحكم في متعلق الحكم نفسه، فيرتفع إسقاط الاحتمال الأول، إلا أن تطبيق الفكرة في المقام لا يتم؛ من جهة اصطدامه بمحذور إثباتي؛ إذ حمل الحديث على هذه الفكرة خلاف الظاهر من الحديث.

وإليك التفصيل:

لو تأملنا في الحدث، لرأينا أن ظاهره أن المرفوع والمعلوم شيء واحد، بمعنى: أن الرفع والعلم يتبادلان على مركز واحد، فاذا افترضنا أن

العلم بالجعل مأخوذ في موضوع المجعول على ما تقتضيه الفكرة المزبورة، فهذا معناه: أن العلم لوحظ متعلقا بالجعل، وأن الرفع إنما هو رفع للمجعول بتقييده بالعلم بالجعل، فالرفع ـ على هذا ـ سيكون لشيء (المجعول)، بينما العلم المأخوذ في القيد سيكون شيئاآخر (الجعل)، وهذا خلاف ظاهر الحديث.

وحفاظا على هذا الظاهر، لابد ـ إذن ـ من افتراض أن الرفع يتعلق بالمجعول، وكذلك العلم يتعلق بهذا المجعول نفسه؛ فكأنه قال: الحكم المجعول المشكوك مرفوع حتى يعلم به.

إلا أن هذا الكلام الأخير مما لا يمكن المصير إليه أيضا؛ فإنه وإن تخلص من المحذور الاثباتي، فلا يخالف ظاهر الحديث، إلا أنه عاد ووقع في المحذور الثبوتي المتقدم الذكر؛ إذ أخذ العلم في مجعول شرطا في المجعول نفسه مستحيل أيضا، شأنه شأن أخذ العلم بالجعل شرطا في الجعل نفسه.

فماذا نفعل إذا؟

الجواب في النقطة التالية.

**نتيجة الكلام في المرحلة الأولى: يتعين حمل الرفع على أنه ظاهرى**

وبناء على ما تقدم من الكلام، سيكون من المتعين حمل الرفع في الحديث على الرفع الظاهرى لا الواقعي، فإنه ما يخلصنا من المحذورين: الثبوت، والاثباتي؛ وإلا، لزم الوقوع إما في المحذور الثبوتي، وهو أخذ العلم بالجعل قيدا في الجعل نفسه، أو أخذ العلم بالمجعول قيدا في المجعول نفسه، وإما الوقوع في المحذور الاثباتي، وهو فيما لو قلنا بحمل القيد على كونه أخذ العلم بالجعل في المجعول، كما تقدم

بالتفصيل.والنتيجة: تعين كون الرفع المذكور في الحديث على الرفع الظاهري، لا الواقعي.

لا يقال: ألا يلزم المحذور الثبوتي المتقدم من الاحتمال الثاني، أعني: حمل الرفع على الرفع الظاهري؟ وأي فرق بينه وبين الاحتمال الأول من هذه الجهة؟

وهب أنه تخلص من المحذور الثبوتي المتقدم الذكر، ألا يلزم منه المحذور الإثباتي المتقدم أيضا؟

فإنه يقال: إذا حملنا الرفع على الرفع الظاهري، فإن ذلك لن يستلزم شيئاً من المحذورين: الثبوتي والإثباتي؛ فإن الرفع الظاهري لا يعني: سقوط أي حكم عن فعليته أبدا؛ إذ معنى الحديث على الرفع الظاهري: الحكم الذي لا يعلمُ، مرفوعٌ ظاهراً، بمعنى: إنه مؤمّن عنه، ولا يجب الاحتياط تجاهه، فلا محذور ثبوتي.

وكذا الحمل على الرفع الظاهري بالمعنى المتقدم لا يستلزم محذورا إثباتيا؛ وذلك من جهة أن المشكوك والمرفوع أمر واحد، وهو الحكم المشكوك لا غير.

فيكون المرفوع بالحديث هو إيجاب الاحتياط تجاه الحكم الواقعي، لا الحكم الواقعي نفسه، وبهذا يثبت المطلوب في المقام.

**المرحلة الثانية للاستدلال بحديث الرفع: تحديد سعة دلالة الحديث**

وأما المرحلة الثانية من مرحلتي تقريب الاستدلال بالحديث محل الكلام، فهي التحقيق في تشخيص سعة مفاد الحديث ودلالته، فهل الرفع الظاهري الوارد فيه لإيجاب الاحتياط يقف على الشبهات الحكمية، أو على الموضوعيّة، أم أنه لا يقف على إحداهما، وإنما هو شامل لكليهما؟

هذا هو السؤال المطروح في هذه المرحلة الثانية.

ولكن، لماذا نبحث هذا البحث؟

من الواضح أنك ستقول: لابد من تحديد مفاد الحديث، وإلا، كيف نستدل به؟

وأقول: هذا واضح، ولكن ما الهدف الأدق من الكلام في هذه المرحلة؛ بحيث لا يمكن تحقيق هذا الهدف بدون التفصيل في هذه المرحلة؟

والجواب:

هو ما تقدم؛ من لزوم تحديد مفاد الدليل، ليعرف حدود الاستدلال به.

وهذا ما قلنا: إنه واضح، وأما غير الواضح، فإنه ما أشرنا الى مثله في المرحلة الأولى، من أن تحديد المفاد له كامل الأثر على تحديد النسبة بينه وبين ما سيأتي من الاشكالات على أدلة البراءة؛ من أنها معارضة بأدلة وجوب الاحتياط، ما يعني: إن تشخيص الموقف من التعارض سيمر ـ لا محالة ـ على تحديد النسبة المتقدمة الذكر؛ فإنّ كان لا يدل على الشبهات الحكمية مثلا، بل كان خاصا بالموضوعية، فمن الواضح على هذا أن النسبة بينه وبين أدلة الاحتياط تلك ستكون التباين؛ فإن تلك تساق لإيجاب الاحتياط في الشبهات الحكمية، بينما الرواية لا تفيد في هذه الدائرة.

ولنرجع الى التفاصيل، والى محاولة تشخيص مفاد الدليل، فنقول:

تارةً، يكون الشكّ في التكليف على نحو الشبهة الموضوعيّة، كما لو كان المكلّف عالما بحكم شرب الخمر، وأنه حرام، إلا أنه شاك في كون المائع الذي أمامه خمرا، فيحرم شربه، أم خلا مثلا، فيجوز؟

وكما نرى، فإن الحكم في الحالة السابقة معلوم لا شك فيه، والشك إنما هو في الموضوع الخارجي لذلك الحكم، ولهذا سميت بالشبهة الموضوعيّة.

وتارة أُخرى، يكون الشكّ على نحو الشبهة الحكميّة؛ حيث الموضوع مشخص والشك إنما هو في الحكم، كما لو شكّ المكلّف في حرمة أكل لحم الجرّي مثلا، مع أنه يشخص حقيقة هذا النوع من الأسماك.

وكما نرى، فإن الموضوع في هذه الحالة معلوم لا شك فيه، والشك إنما هو في حكم هذا الموضوع الخارجي لذلك الحكم، ولهذا سميت بالشبهة الحكمية، فالشكّ هنا شكّ في نفس الحكم، ولذا سمّيت الشبهة بالشبهة الحكميّة.

بعد أن اتضح المقصود من الشبهتين، نعود لنقول جوابا على السؤال المطروح في المقام:

**الاحتمالات في مفاد حديث الرفع من الحيثية محل الكلام ثلاثة**

الاحتمالات في مفاد حديث الرفع من الحيثية محل الكلام ثلاثة، وهي:

الأوّل: اختصاص الرفع الظاهري بالشبهة الموضوعيّة.

الثاني: اختصاص الرفع الظاهري بالشبهة الحكميّة.

الثالث: عموم الرفع الظاهري لكلتا الشبهتين.

ولنأخذ بالكلام بناء على كل واحد من هذه الاحتمالات.

**١. الاستدلال على الاحتمال الأول (اختصاص الرفع بالشبهات الموضوعية)**

وقد استدل على الاحتمال الأول بدليل وحدة السياق في اسم الموصول الوارد في الحديث (ما)؛ فإن أغلب الأشياء التي تعلق الرفع بها

كانت من الموضوعات الخارجية، سواء أكان هذا الموضوع شيئا أم فعلا؛ كما في «ما اضطروا إليه»، أو «ما أكرهوا عليه»، وحفاظا على قرينة وحدة السياق؛ حيث أن الفقرة المستدل بها (أي: ما لا يعلمون) مذكورة في هذا السياق، لابد من حمل اسم الموصول الوارد فيها على الموضوع، مثلا: على الخمر الخارجي الذي لا يعلم كونه خمراً مثلًا، وأما إذا حملنا (ما) على غير الموضوع، أي: على (الحكم) كما في الشبهة الحكمية، فسيكون ذلك خرقا لقرينة وحدة السياق، وهو غير مقبول كما هو واضح.

**رد الاستدلال السابق**

والتحقيق: عدم صحة ما ذكر في الاستدلال المتقدم؛ فإننا وإن كنا نقبل ضرورة عدم الاصطدام بقرينة وحدة السياق، وضرورة العمل طبقها في تفسير الكلام، إلا أن ما تقدم ذكره في الاستدلال لا يصح مع ذلك؛ من جهة انه لم يدقق في حقيقة هذه القرينة؛ فإن وحدة السياق إنما تقتضي كون مدلول اللفظ المتكرر واحدا في السياق الواحد، لا كون مصاديق ذلك المدلول من سنخ واحد أيضا بالاضافة الى ذلك.

مثلا: لو افترضنا أن اسم الموصول قد استُعمل في جميع الفقرات المذكورة في الحديث في معناه العام المبهم؛ حيث هو الاستعمال المعروف لاسم الموصول (ما)، فإن ذلك كاف في الحفاظ على قرينة وحدة السياق، وأما أن تكون المصاديق في كل واحد من استعمالات المعنى العام المبهم واحدة أيضا، فهذا مما لا تقتضيه القرينة.

والنتيجة: لو اختلفت مصاديق المدلول الواحد للفظ المتكرر في سياق واحد، لم تنثلم بذلك وحدة السياق في مرحلة المدلول الاستعمالى، أي:

في مرحلة الدلالة التصديقية الأولى؛ حيث دلالة الكلام على المقصود إخطاره؛ فإنه واحد في الجميع، وهو المعنى المبهم.

وبعبارة أخرى: المستدل على الاحتمال الأول وقع في خلط بين المدلولين الأول والثاني للدلالة التصديقية، أعني: المدلول الإستعمالي للكلام (مدلول الدلالة التصديقية الأولى)، وبين ما هو المدلول التصديقي الجدي له (مدلول الدلالة التصديقية الثانية)؛ فإن إرادة مصاديق مختلفة في مرحلة المدلول الجدي، لا تخرم وحدة المدلول الاستعمالي؛ فما أخطر في مرحلة الدلالة التصديقية الأولى واحد في الجميع، وهذا كاف في الحفاظ على قرينة السياق، وأما أن يكون ما قصد جدا بكل واحد من الاستعمالات، فهذا غير داخل في قرينة السياق؛ فإن وحدة السياق لا تقتضي أكثر من كون مدلول اللفظ واحداً في الجميع، وأما كون مصاديقه من سنخ واحد، فهذا مما لا يقتضيه السياق.

وتطبيقا لهذا الكلام على ما نحن فيه، نقول: فلو أريد من اسم الموصول (ما) معناه المبهم في جميع الفقرات، فإنه يكفي ذلك حفاظا على قرينة وحدة السياق؛ وأما أن يكون المراد من هذا المعنى المبهم الموضوع الخارجي في بعض الاستعمالات، والتكليف في بعضها الآخر، فهذا ليس من مقتضيات قرينة وحدة السياق.

والنتيجة: عدم تمامية الاستدلال على الاحتمال الأول، ولا دليل على اختصاص الرفع الظاهري بالشبهات الموضوعية.

**٢. الاستدلال على الاحتمال الثاني (اختصاص الرفع بالشبهات الحكمية)**

وأما الاحتمال الثاني، فقد كان القول باختصاص الحديث بالشبهات الحكمية، وعدم شمول الرفع في الحديث للشبهات الموضوعية؛ وذلك

ببركة ظاهر الفقرة محل الاستشهاد، وهي قوله: «رفع ما لا يعلمون».

وإليك التفصيل:

لو تأملنا في الفقرة المتقدمة، لرأينا أن ظاهرها، هو أن يكون ما بإزاء اسم الموصول (ما) غير معلوم، أي: «رفع الذي لا يُعلم»، فإن كان المراد بما لا يعلم هو التكليف، أي: الشبهات الحكمية، فإننا سنحافظ على ذلك الظهور؛ لأنه هو بنفسه غير معلوم؛ إذ هو مشكوك، فالإسناد بالنسبة إليه يكون إسناداً حقيقياً، أي: موافقا للظاهر.

وهذا بخلاف ما لو كان المراد بما بإزاء اسم الموصول الموضوع الخارجي؛ أي: في الشبهات الموضوعية؛ فإن الموضوع الخارجي بنفسه ليس مشكوكاً، أي: هذا الشيء الذي أمامنا ليس مشكوكا، فهو هذا السائل الخارجي المشخص المشار إليه، الموجود في الخارج، وإنما المشكوك كونه بهذا العنوان أو ذاك، أي: صفة ذلك السائل المعلوم.

وعلى هذا، فلو كان ما بإزاء ما هو الموضوع الخارجي، فلن يكون الإسناد بلحاظ هذا الموضوع الخارجي حقيقياً؛ لأن الموضوع الخارجي مما يعلم لا مما لا يعلم.

وعلى هذا، فمقتضى الظاهر أن نحمل الحديث على اختصاصه بالشبهات الحكمية، فإن القول بشموله للشبهات الموضوعية خلاف الظاهر.

**رد الاستدلال السابق**

وهذا الذي ذكر استدلالا للاحتمال الثاني غير سديد؛ فإنه يمكن أن يورد عليه ما يلي:

أولا: أن بالامكان أن يكون ما بإزاء اسم الموصول نفس عنوان

(الخمر)، لا (المائع المشكوك كونه خمرا)، فيكون عدم العلم في هذه الحالة مسندا إليه حقيقة، ولا يكون خلاف الظاهر بناء على هذا.

وثانيا: لو سلمنا أن ما بازاء اسم الموصول ينبغي أن يكون هو التكليف، فإن هذا لا يوجب الاختصاص بالشبهة الحكمية؛ فإن التكليف بمعنى: الحكم المجعول وفعليته مشكوك في الشبهة الموضوعية أيضا؛ إذ الشك في وجود الموضوع يقتضي الشك في فعلية الحكم المجعول.

وبعبارة أخرى: التكليف مشكوك في موارد الشبهة الموضوعية أيضاً، فيمكن أن يكون ما بإزاء اسم الموصول التكليف، ولكن بدون اختصاص له بالشك فيه من جهة الجعل ، بل أن يكون المراد به الأعم من الجعل والمجعول؛ لأن الشك في المجعول والفعلية منشأه الشك في الموضوع الخارجي؛ من جهة ما قلناه سابقا؛ من أن فعلية الحكم تابعة لفعلية موضوعه خارجاً، أي: تحقق كل ما له دخل في الفعلية مما أخذ مفترض الوجود حين الجعل، ومن الواضح أن جملة عناصر هذا الموضوع تحقق العنوان الذي أخذ في الجعل، وهو الخمر مثلا في الخارج بوجوده الخارجي المتميز المعروف، فإذا شك المكلف في تحقق الموضوع خارجاً، فسوف يحصل له الشك في تحقق المجعول، فالشك في الموضوع يعود الى الشك في الحكم والتكليف بمعنى الفعلية والمجعول، فاندفع الاستدلال بأن الحمل على الموضوعية خلاف الظاهر لأنه سيكون من الاسناد غير الحقيقي، فلا وجه لاختصاص الرفع بالشبهات الحكمية.

**٣. الاستدلال على الاحتمال الثالث (عموم الرفع لنوعي الشبهة)**

وأما الاستدلال على الاحتمال الثالث، أعني: عموم الرفع للشبهات

الحكمية والموضوعية، فيعتمد على تمامية أمرين:

الأول: تصوير جامع يمكن أن يراد باسم الموصول، بحيث ينطبق على الشبهة الحكمية والموضوعية معا، أي: يجمع بين التكليف المشكوك في الشبهات الحكمية، وبين الموضوع الخارجي المشكوك في الشبهات الموضوعية، بحيث يكون متعلقا ومركزا للرفع في كلتا الشبهتين.

الثاني: عدم وجود قرينة معيّنة للرفع في أحد الاحتمالين السابقين، أي: على عدم تعين الرفع في إحدى الشبهتين.

فإذا تم الأمران المتقدمان، أمكن حينئذ التمسك بالإطلاق في اسم الموصول لإثبات إرادة كلتا الشبهتين الحكمية والموضوعية.

وعلى هذا، فسيكون الاستدلال على هذا الاحتمال الثالث بإطلاق اسم الموصول في الحقيقة، ولكنه فرع تمامية الأمرين المتقدمين، فهل هما تامان؟

**تمامية الأمر الأول: تصوير الجامع بين الشبهتين**

وقد ذكر المحققون فرضيتين وتصويرين للجامع المراد في المقام، وهما:

**الفرضية الأولى: أن يراد من اسم الموصول معناه، وهو (الشيء)**

أما الفرضية الأولى للجامع، فهي أن يراد من اسم الموصول نفس معناه اللغوي، وهو: (الشيء)، فيشمل ما كان تكليفا أو موضوعا؛ إذ كلاهما (شيء).

**الاعتراض على الفرضية الأولى للجامع**

وقد اعتُرض على الفرضية المتقدمة، بأن لازمها الجمع بين إسنادين متغايرين في استعمال واحد؛ من جهة أنه لو أريد من (الشيء) التكليف، فإن المرفوع سيكون في هذه الحالة هو نفس التكليف، وحيث أن

التكليف قابل للرفع رفعا حقيقيا؛ باعتبار أن كل ما يصحّ جعله ووضعه، يصحُّ رفعُه، فسوف يكون إسناد الرفع بالنسبة إليه في هذه الحالة إسناداً حقيقياً.

والأمر ليس كذلك بالنسبة الى اسناد الرفع الى الموضوعات؛ فإنه لو أريد من (الشيء) الموضوعُ، فحيث أن الموضوعات الخارجية من الأمور التكوينية، فهي غير قابلة للجعل والوضع أساساً، والنتيجة: أنها لا يتعقل فيها الرفعُ الحقيقي؛ لأنّ ما لا يقبل الوضعَ، لا يقبل الرفعَ، فالإسناد بالنسبة إليها سوف يكون إسناداً مجازياً لا حقيقياً.

والنتيجة: سيلزم من إرادة (الشيء) من اسم الموصول الجمعُ بين إسنادين: أحدهما حقيقي والاخر مجازي في استعمال واحد، وهذا مستحيل؛ إذ هو من باب استعمال اللفظ استعمالا واحدا وإرادة أكثر من معنى، وقد مر أنه مستحيل؛ إذ استعمال اللفظ إفناء له في المعنى، فمن أين يبقى لفظ ليستعمل في المعنى الآخر؟!

**الاعتراض على الفرضية الأولى للجامع غير تام**

إلا أن الصحيح أن ما ذكر اعتراضا على الفرضية الأولى غير تام؛ إذ أن إسناد الرفع إلى التكليف والى الموضوع على نحو واحد، وهو الاسناد غير الحقيقي؛ وما ذلك إلا من جهة أن الرفع المذكور في الحديث إنما هو رفع ظاهرى للحكم الواقعي، فهو رفع عنائي اعتباري مجازي، وليس رفعا حقيقيا واقعيا، فالاسنادان كلاهما عنائيان مجازيان، فلا مشكلة في هذه الفرضية الأولى على هذا.

**الفرضية الثانية: أن يراد باسم الموصول التكليف المجعول**

وأما الفرضية الثانية المطروحة لتصوير الجامع في الرفع بين الشبهتين

الحكمية والتكليفية، فهي أن يكون المراد باسم الموصول (التكليف المجعول)، وهذا مشكوك في الشبهة الحكمية والموضوعية معا، وإنما يختلفان في منشأ الشك؛ فان المنشأ في الأولى عدمُ العلم بالجعل والانشاء، بينما هو في الثانية عدمُ العلم بالموضوع، وعدم تشخيصه، إلا أنه يرجع الى الشك في المجعول كما تقدم.

**تمامية الأمر الثاني: عدم القرينة المعيّنة للرفع في أحد الاحتمالين**

فإذا تم الأمر الأول المتقدم الذكر، وهو تصوير جامع يمكن أن يراد باسم الموصول على نحو ينطبق على الشبهة الحكمية والموضوعية، لا يبقى لإجراء الاطلاق في اسم الموصول إلا تمامية أركان الاطلاق الباقية، ومنها عدم القرينة المعينة لأحد الاحتمالين الأول والثاني؛ إذ هو مساوق لتعين الاحتمال الثالث؛ وذلك ببركة الاطلاق؛ إذ يعين هذا الاحتمال.

وبهذا، تكون النتيجة تمامية دلالة حديث الرفع على البراءة، ونفي وجوب التحفظ والاحتياط.

**رابعا: متن المادة البحثية**

ومنها: حديثُ الرفعِ، وهو الحديثُ المرويُّ عن النبيِّ ﷺ، ومفادُه: رُفع عن أُمّتي تسعةٌ: الخطأُ، والنسيانُ، وما أُكرهوا عليه، وما لا يعلمونَ، وما لا يطيقونَ، وما اضطُرّوا إليه، والحسدُ، والطيرةُ، والتفكّرُ في الوسوسةِ في الخلقِ ما لمْ ينطقْ بشفة.

وتقريبُ الاستدلالِ[1] بفقرةِ «رُفع ما لا يعلمونَ» يتمُّ على مرحلتين:

---

(١)ظاهر هذه العبارة أن الاستدلال نفسه لا يتم إلا بالكلام في المرحلتين، وقد يكون في ذلك بعض المسامحة؛ بعد ما سيقوله المصنف نفسه بعد قليل؛ من أنه يتم سواء أكان المراد من الرفع الوارد في الحديث الواقعي أم الظاهري.

الأُولى: أنّ هذا الرفعَ يوجدُ فيه بدواً احتمالانِ:

أحدُهما: أنْ يكونَ رفعاً واقعياً للتكليفِ المشكوكِ؛ فيكونُ الحديثُ مقيِّداً ومخصِّصاً لإطلاق أدلَّةِ الأحكامِ الواقعيةِ الإلزاميةِ بفرضِ العلمِ بها.

والآخرُ: أنْ يكونَ رفعاً ظاهرياً، بمعنى: تأمينِ الشاكِّ، ونفيِ وجوب الاحتياطِ عليه، في مقابلِ وضعِ التكليفِ المشكوكِ وضعاً ظاهريّاً بإيجاب الاحتياطِ تجاهَه.

وكلٌّ مِن الاحتمالينِ ينفعُ لإثباتِ السعةِ[(١)]؛ لأنّ التكليفَ المشكوكَ منفيٌّ، إمّا واقعاً[(٢)]، وإمّا ظاهراً[(٣)]، ولكنّ الاحتمالَ الأوّلَ ساقطٌ[(٤)]؛ لأنّه يؤدّي إلى تقيُّدِ الأحكامِ الواقعيةِ الإلزاميةِ بالعلم بها[(٥)]، وقد سبقَ أنّ أخذَ العلمِ بالحكمِ قيداً لنفسِ الحكمِ مستحيلٌ.

فإنْ قيلَ[(٦)]: أوَلستمْ قلتمْ بإمكانِ أخذِ العلمِ بالجعل في موضوعِ

---

اللهم إلا أن يكون مراده ﭭ من توقف تمامية الاستدلال على هذه المرحلة، هي أن الاستدلال بالحديث إنما هو من أجل رد ادلة الأخباري، الذي يقول بوجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية، وإذا وقع التعارض بين هذا الحديث وما يسوقه الأخباري دليلا على مدعاه، لن يقوى الحديث على معارضة تلك الأدلة لو كان المراد به الرفع الواقعي، أو ما كان أعم منه ومن الظاهري. والله العالم.

(١)والبراءة. وهذه هي العبارة التي كررنا التنبيه عليها؛ إذ هي واضحة في عدم توقف الاستدلال في المقام على استظهار الرفع الظاهري من الحديث. والله العالم.

(٢)على الاحتمال الأول.

(٣)على الاحتمال الثاني.

(٤)لمحذور ثبوتي.

(٥)إذ هذا نتيجة الرفع الواقعي للحكم المشكوك.

(٦)لرفع المحذور الثبوتي المتقدم.

المجعول؟!

قلنا: نَعم، ولكنّ[١] ظاهرَ الحديثِ أنّ المرفوعَ والمعلومَ شيءٌ واحدٌ، بمعنى: أنّ الرفعَ والعلمَ يتبادلانِ على مركزٍ واحدٍ. فإذا افترضْنا أنّ العلمَ بالجعلِ مأخوذٌ في موضوعِ المجعول، فهذاً معناهُ: أنّ العلمَ لوحظَ متعلِّقاً بالجعلِ، وأنّ الرفعَ إنّما هو رفعٌ للمجعولِ بتقييدِهِ بالعلمِ بالجعلِ، وهذا خلافُ ظاهرِ الحديثِ، فلابدّ ـ إذاً ـ مِن افتراضِ أنّ الرفعَ يتعلَّقُ بالمجعول، وكذلكَ العلمُ، فكأنّه قالَ[٢]: الحكمُ المجعولُ مرفوعٌ حتَّى يُعلمَ به.

وعلى هذا الأساسِ، يتعيَّنُ حملُ الرفعِ على أنّه ظاهريٌّ لا واقعيٌّ، وإلّا، لزمَ أخذُ العلمِ بالمجعولِ قيداً لنفسِ المجعول[٣]، وهو محالٌ.

الثانيةُ[٤]: أنّ الشكَّ في التكليفِ، تارةً، يكونُ على نحوِ الشبهةِ الموضوعيّةِ، كالشكِّ في حرمةِ المائعِ المردَّدِ بين الخلِ والخمرِ، وأخرى، يكونُ على نحوِ الشبهةِ الحكميّةِ، كالشكِّ في حرمةِ لحمِ الأرنبِ مثلًا.

---

(١)هذا بيان المحذور الاثباتي المانع عن تطبيق فكرة أن العلم بالجعل أخذ قيدا في المجعول للفرار من المحذور الثبوتي.

(٢)أي: بعد عدم إمكان الحمل على أن العلم بالجعل أخذ قيدا في الجعل، وبعد عدم إمكان الحمل على أن العلم بالجعل أخذ قيدا في المجعول، يتعين ـ لو بنينا على الاحتمال الأول ـ أن العلم بالمجعول قد أخذ قيدا في المجعول، وهذا أيضا مستحيل كما هو واضح، بلا فرق بينه وبين أخذ العلم بالجعل في الجعل نفسه.

ولما كان هذا كله جاء من الاحتمال الأول، إذا، يتعين الاحتمال الثاني، وهو كون الرفع في الحديث الرفع الظاهري.

(٣)أو ـ كما تقدم ـ أخذ العلم بالجعل في الجعل نفسه.

(٤)أي: المرحلة الثانية من مرحلتي الاستدلال بحديث الرفع على البراءة الشرعية.

وعليهِ، فالرفعُ الظاهريُّ في فقرةِ «رُفع ما لا يعلمونَ»، قد يقالُ باختصاصِه بالشبهةِ الموضوعيّةِ، وقد يقالُ باختصاصِه بالشبهةِ الحكميّةِ، وقد يقالُ بعمومِه لكلتا الشبهتين.

أمّا الاحتمالُ الأوّلُ، فقد استُدِلَّ عليهِ بوحدةِ السياقِ لاسمِ الموصولِ في الفقراتِ المتعدِّدةِ[١]؛ إذْ مِن الواضحِ أنّ المقصودَ منه في «ما اضطرّوا إليه» ونحوِه، الموضوعُ الخارجيُّ[٢]، أو الفعلُ الخارجيُّ[٣]، لا نفسُ التكليفِ، فيحمَلُ «ما لا يعلمونَ» على الموضوعِ الخارجي أيضاً، فيكونُ مفادُ الجملةِ[٤] حينئذٍ: أنّ الخمرَ غيرَ المعلومِ[٥] مرفوعُ الحرمةِ[٦]، كما أنّ الفعلَ المضطرَّ إليه مرفوعُ الحرمةِ، فلا يشملُ حالاتِ الشكِّ في أصلِ جعلِ الحرمةِ على نحوِ الشبهةِ الحكميّة.

والتحقيقُ[٧]: أنّ وحدةَ السياقِ إنّما تقتضي كونَ مدلولِ اللفظِ[٨] المتكرّرِ واحداً في السياقِ الواحدِ، لا كونَ المصاديقِ[٩] مِن سنخٍ واحد.

فإذا[١٠] افترضْنا أنّ اسمَ الموصولِ قدِ استُعملَ في جميعِ تلكَ الفقراتِ

---

(١)وهو (ما).

(٢)كما في فقرة «ما اضطروا إليه».

(٣)كما في فقرة «ما أكرهوا عليه».

(٤)أي: جملة: «رفع ... ما لا يعلمون».

(٥)«كونه خمرا»، وليس «غير المعلوم حرمته».

(٦)فالشبهة موضوعية لا حكمية.

(٧)هذا رد الاستدلال المتقدم.

(٨)أي: ما قصد إخطاره في مرحلة المدلول الاستعمالي.

(٩)المقصودة جدا بهذا اللفظ الواحد ذي المعنى الواحد. وهي مرحلة المدلول الجدي.

(١٠)تطبيق الرد على ما نحن فيه من الحديث.

في معناه العامِّ المبهمِ[١]، غيرَ أنّ مصداقَه[٢] يختلفُ من جملةٍ إلى أخرى باختلافِ صفاتِه، لم تنثلمْ بذلكَ وحدةُ السياقِ في مرحلةِ المدلولِ الاستعماليِّ[٣].

وأمّا الاحتمالُ الثاني[٤]، فيستندُ إلى أنّ ظاهرَ «ما لا يعلمونَ»، أنْ يكونَ نفسُ ما بإزاءِ اسمِ الموصولِ غيرَ معلومٍ، فإنْ كانَ ما بإزائِه التكليفَ[٥]، فهو بنفسِه غيرُ معلومٍ[٦]، وإنْ كانَ ما بإزائِه الموضوعَ الخارجيَّ[٧]، فهو بنفسِه ليس مشكوكاً[٨]، وإنّما المشكوكُ كونُه خمراً مثلًا[٩]، فلا يكونُ عدمُ العلمِ مُسْنداً إلى مدلولِ اسمِ الموصولِ حقيقةً[١٠]، وهذا خلافُ ظاهرِ الحديثِ، فيتعيَّنُ أن يُرادَ باسمِ الموصولِ التكليفُ، ومعه، يختصُّ بالشبهةِ الحكميّة.

ويردُ عليهِ:

أوّلًا: أنّ بالإمكانِ أنْ يكونَ ما بإزاءِ اسمِ الموصولِ نفسَ عنوانِ الخمرِ

---

(١)أي: «شيء».

(٢)أي: مصداق هذا المعنى الواحد.

(٣)وهي مرحلة الدلالة التصديقية الأولى، وهي دلالة اللفظ على قصد إخطاره.

(٤)اختصاص الرفع الظاهري بالشبهات الحكمية.

(٥)كما هو الحال في الشبهات الحكمية.

(٦)فتمت موافقة الظاهر.

(٧)كما في الشبهات الموضوعية.

(٨)فهو هذا السائل الخارجي المشار إليه.

(٩)أي: صفته.

(١٠)إذ يكون المعنى: الشيء الخارجي غير معلوم الصفة رفع وجوب الاحتياط إزاءه، فالاسناد ليس حقيقيا.

لا المائعَ المشكوكَ كونُه خمراً، فعدمُ العلمِ يكونُ مسنداً إليه حقيقةً.

وثانياً: لو سلّمْنا أنّ ما بإزاءِ اسمِ الموصولِ ينبغي أنْ يكونَ هو التكليفَ، فإنّ هذا لا يوجبُ الاختصاصَ بالشبهةِ الحكميةِ؛ لأنّ التكليفَ بمعنى: الحكمِ المجعول، مشكوكٌ في الشبهةِ الموضوعيّةِ أيضاً. [١]

وأمّا الاحتمالُ الثالثُ[٢]: فهو يتوقّفُ على تصويرِ جامعٍ يمكنُ أنْ يرادَ باسمِ الموصولِ على نحوٍ ينطبقُ على الشبهةِ الحكميةِ والموضوعيّةِ، وهذا الجامعُ له فرضيّتان:

الأولى: أنْ يرادَ باسم الموصولِ الشيءُ، سواءٌ كانَ تكليفاً، أو موضوعاً خارجيّاً.

واعتُرِضَ على ذلكَ بأنّ إسنادَ الرفعِ إلى التكليفِ حقيقيٌّ؛ لأنّه قابلٌ للرفعِ بنفسِه، وإسنادَه إلى الموضوعِ مجازيٌّ؛ وبلحاظِ حكمِه[٣]، ولا يمكنُ الجمعُ بينَ الإسنادِ الحقيقيِّ والمجازيِّ في استعمال واحد[٤].

والجوابُ: إنّ إسنادَ الرفع إلى التكليفِ ليس حقيقياً أيضاً[٥]؛ لما عرفتَ سابقاً من أنّه رفعٌ ظاهريٌّ لا واقعيٌّ، فالإسنادانِ كلاهما عنائيّانِ[٦].

---

(١)فالشبهة الموضوعية ترجع الى الشبهة الحكمية بهذا المعنى، أي: عندما يكون المقصود بالحكم المشكوك هو المجعول، أي: الفعلية.

(٢)وهو عموم الرفع الظاهري لحديث الرفع لكلا نوعي الشبهات: الحكمية والموضوعية.

(٣)هذه العبارة تفسيرية لما سبقها.

(٤)لأنه من استعمال اللفظ الواحد في معنيين باستعمال واحد.

(٥)وإنما هو مجازي عنائي.

(٦)مجازيان غير حقيقيين.

الثانيةُ[١]: أن يُرادَ باسمِ الموصولِ التكليفُ المجعولُ، وهو مشكوكٌ في الشبهةِ الحكميّةِ والموضوعيّةِ معاً، وإنّما يختلفانِ في منشأِ الشكِّ؛ فإنّ المنشأَ في الأُولى عدمُ العلمِ بالجعل، وفي الثانية عدمُ العلمِ بالموضوع.[٢]

والمعيِّنُ للاحتمالِ الثالثِ بعدَ تصويرِ الجامعِ هو الإطلاقُ[٣]. فتتمُّ دلالةُ حديثِ الرفعِ علَى البراءَةِ، ونفيِ[٤]وجوبِ التحفُّظِ والاحتياط.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

يتفضل الأستاذ الكريم في هذا التطبيق بمراجعة بعض الكتب الأصولية، كالفرائد، والكفاية، والفوائد، ومصباح أصول السيد الخوئي، وتهذيب أصول السيّد الإمام مثلا، وإعطاء الخطوط العامة الكلية لمنهج البحث عندهم في مسألة تناول حديث الرفع دليلا على البراءة الشرعية، ومقارنة ذلك بالمنهج الذي اتخذه المصنّف في الحلقة الثانية.

**التطبيق الثاني**

يذكر في هذا التطبيق مجموعة من الموارد التي يتمسك بها الفقهاء في بحوثهم الفقهية بحديث الرفع تارةً، وبالبراءة تارةً أخرى، وينبّه الطالبَ على أنَّ الفقيهَ إذا استند في استدلاله على حديث الرفع، فقال

---

(١)الفرضية الثانية لتصوير الجامع.

(٢)كما تقدم؛ من رجوع الشبهة الموضوعية الى الحكمية؛ بمعنى: الشك في الفعلية والمجعول.

(٣)بعد عدم قرينة معينة لإرادة أحد الاحتمالين: الأول أو الثاني.

(٤)تفسير للبراءة الشرعية.

مثلا: «لحديث الرفع»، أو: «لحديث رُفع»، فإنه إنما يستند إلى القاعدة العملية الثانوية، المسماة بالبراءة الشرعية، فهو استناد إلى الأصل العملي لا إلى الدليل المحرز، فالتعبير بالقولين السابقين وما ماثلهما، يساوق قول الفقيه في الموارد الأخرى: «للأصل»، أو: «للبراءة الشرعية»، وهو ما أشرنا إليه في أحد التطبيقات والنكات المنهجية السابقة، فراجع.

**التطبيق الثالث**

لاحظ العبارة التالية، وحاول أن تجد بعض المعلومات التي مرت في بحث اليوم فيها، ثم لاحظ اختلاف التعبيرات بين العلماء في موردها أيضا:

قال السيد الخوئي في مصباح الأصول: «أن يكون المراد من الموصول في (ما لا يعلمون) خصوصَ الحُكم، أو ما يعمُّه، فإنَّ الموصولَ على كلٍّ من التقديرين يشمل الشبهة الحكمية والموضوعية.

أما على التقدير الثاني، فواضح؛ إذ المراد من الموصول حينئذ أعمّ من الحكم المجهول والموضوع المجهول.

وأما على التقدير الأول؛ فلأن مفاد الحديث حينئذ أن الحكم المجهول مرفوع، وإطلاقه يشمل ما لو كان منشأُ الجهل بالحكم عدمَ وصوله إلى المكلف، كما في الشبهات الحكمية، أو الأمورَ الخارجيةَ، كما في الشبهات الموضوعية.

وأما لو كان المرادُ من الموصول خصوصَ الفعل الصادر من المكلَّف في الخارج، بمعنى: كون الفعل غير معلوم العنوان للمكلف، بأن لا يعلم أن شرب هذا المائع مثلا شربُ خمر، أو شربُ ماء، فلا يتم الإستدلال به للمقام؛ لاختصاص الحديث حينئذ بالشبهة الموضوعية. . فلا يشمل

الشبهاتِ الحكميةَ التي لا يكون عنوان الفعل فيها مجهولا».[(١)]

**التطبيق الرابع**

يطلب من الطالب في هذا التطبيق البحثُ عن مجموعة من التطبيقات لحديث الرفع في البحوث الفقهية، بحيث تشتمل على إجرائه في الشبهات الحكمية والموضوعية.

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ بدأنا هذا البحث بالإستدلال بحديث الرفع على البراءة الشرعية، وقلنا: إن هذا الإستدلال يمر بمرحلتين.

٢ـ أما الأولى، فهي تحديد نوع المرفوع في هذا الحديث، فهل المرفوع هو الحكم الواقعي أم الظاهري؟ علماً بأن ذلك لن يؤثر في تمامية الإستدلال به على المراد؛ فإنه سواء اخترنا الأول أم الثاني فإن الإستدلال تام، ولكنه يؤثر مستقبلا كما سنرى حين الكلام عن الاعتراضات على أدلة البراءة الشرعية.

٣ـ والصحيح: أن المرفوع هو الحكم الظاهري؛ فإن اختيار كون المرفوع هو الواقعي يلزم منه المحال، وهو أخذ العلم بالحكم قيدا لنفس الحكم.

٤ـ ولاينفع في دفع ذلك الذهاب إلى أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول؛ فإنه خلاف ظاهر الحديث؛ من تعلق المرفوع بعين ما تعلق به عدم العلم، وهذا يعني: أن الذهاب إلى أن المرفوع هو الحكم الواقعي يلزم منه المحال، من أخذ العلم بالمجعول قيداً في نفس المجعول، فيتعين المصير إلى أن المرفوع في حديث الرفع هو الحكم الظاهري.

---

(١)مصباح الأصول، ج٢، ص٢٥٨ ـ٢٥٩.

٥ـ ثم تناولنا البحث في المرحلة الثانية من مرحلتي الإستدلال بحديث الرفع على البراءة الشرعية، وكان محطُّ نظرنا في هذه المرحلة الثانية تحديد مجرى هذه البراءة، فهل هي مختصة بالشبهات الموضوعية؟ أم بالحكمية؟ أم أنها عامة شاملة للإثنتين؟

٦ـ هناك من ذهب إلى الأول؛ محتجا بوحدة السياق في اسم الموصول، بعد وضوح أن المقصود به في «ما اضطروا إليه» ونحوه الموضوع الخارجي، فلا يشمل حالات الشك في أصل جعل الحرمة مثلا على نحو الشبهة الحكمية.

٧ـ والتحقيق: عدم صحة ذلك؛ فإن وحدة السياق إنما تقتضي كون مدلول اللفظ المتكرر واحدا في السياق الواحد، لا كون مصاديق المعنى الواحد الذي نفترضه في الموصول من سنخ واحد.

٨ـ وأما اختصاص الحديث بالشبهات الحكمية، فقد استدل له بأن الظاهر من «ما لايعلمون» هو أن يكون نفس ما بإزاء إسم الموصول غير معلوم، وهو ما لا ينطبق على الشبهة الموضوعية.

٩ـ وقد أورد المصنّف ﷺ على هذا الإستدلال بإيرادين، أولهما: إمكان تصوير الشك في الشبهة الموضوعية بحيث يرجع إلى نفس ما بإزاء إسم الموصول، وثانيهما: أننا لو سلمنا أن ما بإزاء إسم الموصول ينبغي أن يكون هو التكليف، فإنه لا يوجب الاختصاص بالشبهة الحكمية.

١٠ـ وأما عموم الحديث وشموله للشبهات الحكمية والموضوعية، فهو يتوقف على إمكان تصوير جامع بين الشبهتين، يكون معنى للموصول، وذكرنا لهذا الجامع فرضيتين:

الأولى: أن يكون هذا الجامع هو (الشيء)، وقد رُدَّ بأنه غير ممكن؛ لاستلزامه استعمال اللفظ الواحد (ما) في الحقيقة والمجاز في استعمال واحد.

الثانية: أن يكون هذا الجامع هو (التكليف المجعول)، ويكون الاختلاف في الشبهتين من حيث منشأ الشك.

١١ـ والمعيِّن لهذا الإحتمال الثالث بعد أن أمكن تصوير الجامع هو إطلاق إسم الموصول.

١٢ـ فالصحيح: تمامية الاستدلال بحديث الرفع على البراءة، وعدم اختصاصه بإحدى الشبهتين: الحكمية والموضوعية، بل هو عام شامل لهما على حد سواء.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ ما هو محل الكلام في المرحلة الأولى من مرحلتي الإستدلال بحديث الرفع على البراءة الشرعية؟

٢ـ ما هي الإحتمالات الواردة في المعنى المراد من الرفع في حديث الرفع؟ وما هو الإحتمال النافع منها للإستدلال به على البراءة الشرعية؟

٣ـ إحتمال كون المراد من الرفع هو الرفع الواقعي ساقط، ما الوجه في ذلك؟

٤ـ هل يمكن دفع إسقاط احتمال كون الرفع في حديث الرفع هو الرفع الواقعي؛ بالالتزام بما ذكرناه سابقاً؛ من إمكان أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول؟ وما وجه ذلك؟

٥ـ ما الدليل الذي استُدل به على اختصاص الرفع الظاهري في

حديث الرفع بالشبهة الموضوعية؟

٦ـ ما مقتضى التحقيق في الإستدلال بوحدة السياق على اختصاص الرفع في حديث الرفع بالشبهات الموضوعية؟

٧ـ ذهب البعض إلى اختصاص الرفع في حديث الرفع بالشبهات الحكمية، ما الدليل الذي ادّعوه لذلك؟

٨ـ ذكر المصنّف ﷺ ردين على ما استند إليه لتخصيص حديث الرفع بالشبهات الحكمية، وضّح هذين الردين.

٩ـ ما الذي يتوقف عليه تمامية عموم حديث الرفع للشبهات الحكمية والموضوعية؟

١٠ـ ما الذي يعيِّن شمولَ حديث الرفع للشبهتين: الحكمية والموضوعية بعد تصوير الجامع بينهما؟

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ راجع طريقة الإستدلال على البراءة الشرعية بما سبق من أدلة؟ هل تجد أن هذه الطريقة قد اختلفت عما نشاهده في الإستدلال بحديث الرفع؟ وما الوجه في ذلك؟

٢ـ ما فائدة تحديد نوع المرفوع في حديث الرفع ما دام لن يؤثر ذلك في الإستدلال على البراءة الشرعية كما ادعى المصنّف؟

٣ـ من هو القائل في قول المصنّف: «فكأنه قال:. . . »؟ وما دليله؟

٤ـ لماذا يستحيل أخذ العلم بالمجعول قيدا في نفس المجعول؟

٥ـ ما هو الهدف من الكلام في المرحلة الثانية التي تناولنا الحديث عنها في البحث؟

٦ـ لاحظ أن من ذهب إلى اختصاص حديث الرفع بالشبهات

الموضوعية، بدأ استدلاله من تحديد المرفوع في «ما اضطروا إليه» ونحوه، ثم عمّم تلك النتيجة على «ما لايعلمون»، وألزم بالالتزام بالسياق، فهل يمكن أن نتبع هذه الطريقة نفسها، ولكن بأن نبدأ بالمرفوع في «ما لا يعلمون» ثم تعميمه إلى الأمور الباقية؟

يرجى توضيح المطلب توضيحاً وافياً.

٧ـ كيف يكون التكليفُ بمعنى: الحكم المجعول مشكوكا في الشبهة الموضوعية أيضاً؟

٨ـ ما علاقة الإطلاق بالكلام في المرحلة الثانية؟ وكيف تتم الإستفادة منه فيها؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنّف.

٢ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج٣، ص١٤١ وما بعدها. بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٥، ص٤٢ وما بعدها.

٣ـ مجموعة الكتب الأصولية المذكورة في التطبيق الأول.

٤ـ مجموعة كتب فقهية ورد فيها الإستدلال بحديث الرفع أو أصالة البراءة.

٥ـ مصباح الأصول، ج٢، ص٢٥٨ ـ ٢٥٩

٦ـ أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، للسيد الإمام، ج٢، ص٣٣ وما بعدها.

٧ـ مجموعة من الأبحاث الفقهية، كالروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، وجواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، وغيرهما، للتطبيق الأخير.

## البحث رقم (١١٣)

## القاعدةُ العمليةُ الثانويةُ في حالة الشكّ

## (البراءة الشرعية)

## (٤)

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «ومنها: رواية زكريا بن يحيى» ص٢٦٧.

إلى قوله: «وقد يضاف إلى ذلك التمسك بعموم دليل الاستصحاب» ص٢٦٩.

**ثانيا: المدخل**

تناولنا في البحوث السابقة بعض الروايات التي استُدل بها على البراءة الشرعية، ونكمل اليوم هذه الروايات بذكر اثنتين أخريتين منها:

الرواية الأولى: رواية زكريا بن يحيى، عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما حجبَ اللهُ علمَه عن العباد، فهو موضوعٌ عنهم».

سنقرب الإستدلال بها، وما يلاحظ على هذا الإستدلال، وما يرد على هذه الملاحظة، منتهين إلى تمامية الإستدلال بالرواية الشريفة.

الرواية الثانية: رواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال و. . . الرواية».

سنقرب الإستدلال بها، ثم نذكر أدلة بعض المحققين ممن ذهب إلى اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية، لنصل إلى نتيجة هي تمامية الإستدلال بالرواية، ولكنها مختصة بالشبهات الموضوعية فقط؛ لوجود القرينة على ذلك.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**الرواية الثالثة: رواية الحجب**

وأما ثالث الروايات التي ذكرت دليلا على البراءة الشرعية، فهي رواية الحجب، وهي ما نقل عن زكريا بن يحيى، عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما حَجَبَ اللهُ عِلْمَه عن العباد، فَهو مَوضوعٌ عنهم»[1].

**١. تقرب الاستدلال بالرواية على البراءة الشرعية**

وتقريب الاستدلال بالرواية على البراءة الشرعية، من جهة أن الوضع عن المكلف تعبير آخر عن الرفع عنه، فتكون دلالة هذه الرواية على وزان دلالة حديث الرفع السابق، ويستفاد منها الرفع الظاهري للحكم المشكوك، بمعنى: نفي وجوب التحفظ والاحتياط، وهو ما ننشده من البراءة الشرعية.

**٢. ما يلاحظ على الاستدلال المتقدم**

وقد يلاحظ على الاستدلال المتقدم ما يلي:

**الملاحظة الأولى: الرواية أجنبية عن المدعى**

ـ ان الحجب هنا اسند إلى الله تعالى، فقيل: «ما حجب الله علمه»، فيختص بما حجبه تعالى بنفسه عن العباد، وهو الاحكام المجهولة التي ينشأ عدم العلم بها من قبل الشارع نفسه؛ لإخفائه لها بنفسه، أي: ما حجبه تعالى بما هو حاكم وشارع، ولا يشمل ما يشك فيه العبد عادة من الاحكام التي يُحتمل عدم وصولها لعوارض اتفاقية، لا لحجب من قبله تعالى بنفسه، وبما هو شارع.

---

(١)الوسائل، الباب ١٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٨.

**رد الملاحظة المتقدمة**

ويرد على الملاحظة المتقدمة الذكر أن الحجب لم يسند إلى المولى سبحانه بما هو شارعٌ وحاكمٌ لينصرف إلى النحو المذكور في الملاحظة من الحجب، بل أسند إليه بما هو ربُّ العالمين، وبيده الأمر من قبل ومن بعد، وبهذا يشمل كلَّ حجب يقعُ في العالم، ولا موجب لتقييده بالحجب الواقع منه بما هو حاكم وشارع.

**الملاحظة الثانية: اختصاص الرواية بغير المعلوم للجميع**

وأما الملاحظة الثانية التي يمكن ان توجه الى الاستدلال بالرواية، فهو أن موضوع القضية المأخوذة في الرواية، هو (ما حُجب عن العباد)، فيكون مفاد الحديث: (كل ما حجب اللّه علمه عن العباد كافة، يكون مرفوعا عنهم)، وهذا يشمل حتى المعاصرين للنص، وللمعصومين عليهم السلام، فتخرج الرواية عن الاستفادة لاثبات البراءة إلا في حدود دلالتها، وهذه الحدود لا تشمل من لم تصله النصوص بعد صدورها والاطلاع عليها من قبل البعض، كالمعاصرين لهم عليهم السلام؛ إذ لا يتحقق الموضوع بالنسبة لنا إذا كان الأمر كذلك.

**رد الملاحظة المتقدمة**

ويمكن رد الملاحظة المتقدمة، بأن العموم في الحديث ليس هو العموم المجموعي لتتم الملاحظة، وإنما هو العموم الاستغراقي؛ حيث تقدم معنا في بحث العموم أنه ينقسم الى البدلي، والمجموعي، والاستغراقي، إذ المطلوب في القسم الاول أحد المصاديق على البدل، بينما المطلوب في الثاني مجموع المصاديق، بحيث لا يصح الامتثال بترك ولو واحد منهم، بينما القسم الثالث، كما في قولهم: «أكرم كل

الفقراء»، ينحل الحكم بعدد الأفراد والمصاديق، أي: الفقراء، فلو كانوا عشرة مثلا، إنحل الوجوب الى عشرة وجوبات، وكان لكل وجوب امتثال وعصيان مستقل.

وفي ما نحن فيه يمكن استظهار العموم الاستغراقي والانحلالية من الحديث الشريف، فيكون معنى الرواية: «كل ما حجب علمه عن عبد، فهو موضوع عنه؛ من جهة أن موضوع الحكم في الرواية، أعني: (العباد)، قد لوحظ على نحو العموم الاستغراقي لا العموم المجموعي.

وعليه، فالاستدلال بالرواية على البراءة تام.

**الرواية الرابعة: رواية الحلية**

ومن جملة ما استدل به على البراءة الشرعية، رواية عبد الله بن سنان، عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: «كلُّ شىء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال [أبدا]، حتّى تعرفَ الحرامَ منه بعينه، فتدعَه»[1].

**١. تقريب الاستدلال بالرواية على البراءة الشرعية**

وتقريب الاستدلال بالرواية على البراءة الشرعية، أنها تجعل الحلية «فهو لك حلال»، مع افتراض وجود حرام وحلال واقعي شُكَّ فيهما، وتضع لهذه الحلية غاية، وهي تمييز الحرام، وتشخيصه بعينه، وخروجه عن حالة الشك، فهذه الحلية ظاهرية إذن؛ إذ هي مجعولة للشاك، وأخذ في لسان جعلها الشك، فينطبق عليها تعريف الحكم الظاهري على هذا، فتكون تعبيرا آخر عن الترخيص في ترك التحفظ والاحتياط إزاء الحكم الواقعي المشكوك، وهذا هو مفاد البراءة وما نريد إثباته في المقام.

---

(١)الوسائل، الباب٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث١.

**ذهاب البعض الى اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية لقرينتين**

وعلى الرغم مما نشاهده من وضوح دلالة الرواية على المبتغى، إلا أن جماعة من المحققين ذهبت إلى أن هذه الرواية مختصة بالشبهات الموضوعية، ولا تشمل الشبهات الحكمية، فلا تدل على أكثر من هذا المفاد من البراءة؛ وذلك لقرينتين:

**القرينة الأولى: ظهور الرواية في الشبهات الموضوعية**

أما القرينة الأولى على اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية، فهي أن التأمل في ظاهر الرواية يقتضي ذلك؛ فإن ظاهر قوله ﴿عليه السلام﴾ فيها: «كل شيء فيه حلال و حرام»، هو أن الشك إنما نشأ بعد افتراض ووجود (شيء)، أي: طبيعة منقسمة الى قسمين: قسم من أفرادها حلال، والقسم الآخر حرام، وأن هذا الانقسام هو سبب الشك في حرمة هذا الفرد أو ذاك، وليس سببه عدم وصول الحكم بالحرمة أو الحلية؛ فعندما يقول الامام «فيه»، فظاهره أن الحكم قد وصل المكلف، إلا أنه وقع في شك بسبب عدم تمييزه بين ما يقع تحت الحكم بالحرمة وتحت الحكم بالحلية، أي: ما يكون من أفراد هذا الحكم، وما يكون من أفراد ذاك الحكم، ومن الواضح أن هذه الحالة إنما تصدق في الشبهة الموضوعية؛ إذ الانقسام بهذا الشكل إنما يصح فيها؛ إذ فيها يتحقق الانقسام والاختلاط؛ وأما الشبهة الحكمية، فإن الشك فيها لا ينشأ من انقسام الطبيعة وتنوع أفرادها، وإنما ينشأ من عدم وصول النص الى المكلف، ولهذا، لو كان المقصود بالرواية الشبهات الحكمية مثلا، لكان المفروض أن يتغير التعبير الى ما يناسب منشأ الشك فيها، ولعبر مثلا كما عبر في حديث الرفع «ما لا يعلمون».

ولنطبق الفكرة في القرينة الأولى بصورة عملية: عندما نسمع قوله عليه السلام في الرواية: «كلُّ شيء فيه حلال وحرام... »، فإن ظاهر هذا القول، هو أنّ مورد هذه الحلية، هو الشيء الذي ينقسم إلى صنفين، يكون صنف منه حلالًا، وصنف آخر منه حراماً، وأن منشأ الشك إنما هو التصنيف والتقسيم لأفراد الشيء (الطبيعة)، أي: أن الشك إنما نشأ من الشك في التطبيق والتشخيص، أي: في تشخيص أن هذا الفرد من تطبيقات الحكم بالحرمة، أم من تطبيقات الحكم بالحلية.

ومن الواضح أنّ هذه الخصوصية لا تنطبق إلّا على الشبهة الموضوعية؛ لأنّه إذا شككنا في الشبهة الحكمية ـ مثلا ـ في أنّ العصير العنبي بعد غليانه بالنار، هل هو حلال أو حرام؟ فلا معنى لأن يقال هنا: «فيه حلال وحرام» بسبب الشك في التطبيق؛ إذ في الشبهة الحكمية لا يكون الشيء إلا تطبيقا من تطبيقات الحرمة التي نشك في جعلها، أو الحلية التي نشك في جعلها، فلا شك في التطبيق.

وللتوضيح نقول: نحن في الشبهة التكليفية نشك في حرمة العصير بعد غليانه، إلا أنه شك ليس بسبب أن هذا العصير بنفسه له فردين ولا ندري أيهما داخل في الحرمة وأيهما الآخر داخل في الحلية، وإنما الشك هنا بسبب الترديد في جعل أو عدم جعل الحرمة ليس إلا.

وعليه، فالشك في الموضوعية ينشأ من التطبيق، وهذا ظاهر الرواية.

والنتيجة: التعبير الوارد في الرواية يظهر منه نظرها الى الشك بسبب الشبهة الموضوعية لا غير.

**القرينة الثانية: لزوم خلاف الظاهر في الحمل على الشبهات الحكمية**

ومن الواضح ان هذه القرينة ترجع الى جامع واحد بينها وبين القرينة

المتقدمة؛ إذ هما من باب أن القول بشمول الرواية للشبهات الحكمية يلزم منه مخالفة الظاهر، إلا أننا إنما فرقنا في التعبير عن كل من القرينتين لاختلاف التعبير عنهما في عبارات المصنف في ما يخصهما.

وعلى أية حال، فإن القرينة الثانية، هي أن هناك كلمة ذكرت في الرواية، وهي كلمة (بعينه) الواردة في قوله: «حتى تعلم الحرام بعينه»، فيتجه السؤال عن دور هذه الكلمة في العبارة، والفائدة المتوخاة منها؛ إذ عندما تذكر الكلمة فإنما يراد منها شيء له دخل حقيقي ومهم في إيصال المطلوب والمعنى اتم وصول وأوضحه.

ولو تأملنا في هذه الكلمة، لأمكن أن نحتمل بشأن المراد منها أحد احتمالين، أولهما التأكيد الصرف، ومجرد التوضيح، والثاني: الاحتراز مما من شأنه أن يكون دخيلا غير مراد، وإخراجه.

ولا شك في أن الفائدة الحقيقية المهمة إنما هي للاحتمال الثاني؛ فإنّ الكلمة تكون عليه قيدا احترازيا، بينما هي على الأول مجرد قيد توضيحي، وقد مر الفرق بين هذين القيدين.

وأتصور أن القرينة الثانية أصبحت أكثر وضوحا الان؛ إذ صاحب القرينة سيدعي ـ حتما ـ أن حمل الرواية على الشبهات الحكمية يستلزم استعمال الكلمة في الاحتمال الأول، بينما حملها على الموضوعية يستلزم الثاني، والثاني هو المقدم، بل المتعين في ما نحن فيه.

ولنتنبه إلى اننا هنا لا ندعي أن استعمال الكلمة في التأكيد أمر لغو لا فائدة فيه، وإنما نقول: لو دار الأمر بين هذه الفائدة وفائدة الاحتراز بالكلمة، فإنه لا شك في أن الدور الثاني دور حقيقي أكثر أهمية بكثير من الدور الأول، اعني: صرف التأكيد، إذ التأكيد لا يأتي إلا بعد اداء

المعنى كاملا كما هو واضح، بينما الاحتراز أمر لا يكمل المعنى المراد إلا به.

والزبدة: إرادة التأكيد خلاف القاعدة، أي: خلاف الظاهر؛ فإن القاعدة والظاهر هو إرادة معنى إضافي لا مجرد التأكيد.

هذه هي الفكرة التي نروم تطبيقها في المقام لتوضيح القرينة الثانية، إلا أن المهم توضيح هذا التطبيق بصورة عملية، فإلى التطبيق:

إذا ادعينا أن الرفع الظاهري للحديث هو الرفع في الشبهات الحكمية، وحملناه عليها، كانت كلمة (بعينه) تأكيدا صرفا؛ وذلك أن العلم بالحرام في الشبهات الحكمية، وارتفاع الشك فيها، أي: تحقق غاية الحكم المغيى في الرواية، يكون مساوقا عادة للعلم بالحرام بعينه؛ فإننا عندما نكون شاكين على نحو الشبهة الحكمية، فإننا إنما نشك في صدور الجعل وعدم وصوله إلينا، وزوال هذا الشك، إنما هو بالعلم به، فإذا علمنا به، كان معنى ذلك أننا ميزناه وشخصناه، وهذا ـ كما ترى ـ مساوق للعلم به بعينه، فتكون الكلمة صرف تأكيد وقيد توضيحي لا احترازي؛ إذ لا مورد آخر يحترز منه في هذه الحالة، أي: حالة العلم بالحرمة، وليس هناك حالة العلم بالحرمة حرمة معلومة وحرمة غير معلومة، لكي تكون الكلمة احترازا عن الحرمة غير المعلومة حال العلم بها، وإنما هناك في حالة العلم بالحرمة حرمة واحدة معلومة، فيكون العلم بها علم بها بعينها بلا فرق بين التعبيرين.

وأما إذا حمل الحديث على الشبهة الموضوعية كان للكلمة المذكورة فائدة ملحوظة؛ من باب أنها ستفيد في حصر الغاية للحلية بالعلم التفصيلي بالحرام دون العلم الاجمالي، الذي يغلب تواجده في الشبهات

الموضوعية؛ وإنما يغلب تواجده من جهة أنه من الذي لا يعلم عادة بوجود جبن حرام في مجموع ما هو موجود من أفراد الجبن، وبوجود لحم حرام في جملة أفراد اللحوم الموجودة في الخارج، وبوجود شراب نجس في جملة الأشربة الموجودة في الخارج؟!

وإنما الشك في أن هذا الجبن، أو اللحم، أو الشراب المعين، هل هو من أفراد وتطبيقات الحرام النجس، أو لا؟

وعلى هذا، فإذا جاءت كلمة (بعينه) في الرواية في موقعها، فإنّها لن تكون مجرد توضيح وتأكيد، وإنما ستكون احترازا عن الفرد الاخر من العلم؛ فتقول: العلم الرافع للشك، والذي أخذ غاية للحكم بالبراءة، إنما هو العلم التفصيلي لا الجمالي بالحرمة.

وبتعبير آخر: في الشبهات الموضوعية، من الواضح أن العلم هو الذي يرفع هذه الشبهات، ولكن، هناك فردان محتملان من العلم يحتمل كل منهما الاكتفاء به لرفع الشبهة، وهما: العلم الاجمالي، والعلم التفصيلي، فجاءت الكلمة لتحترز عن الاكتفاء بالاجمالي في معرفة الحرمة الرافعة للشك وللحكم بالبراءة الشرعية، ولتقول: إن العلم المعتبر في ذلك، إنما هو العلم التفصيلي.

وعليه، فيكون الحمل على الشبهة الموضوعية متعيِّنا عرفا؛ فإنه على التحريمية ستكون الكلمة تأكيدا صرفا، بينما ستكون على الموضوعية قيدا احترازيا، والتأكيد الصرف خلاف الظاهر والقاعدة.

هذهِ هي أهمُّ النصوصِ التي استُدِلَّ بها على البراءَةِ من الكتابِ والسنّةِ. وقد لاحظْنا أنّ بعضَها تامُّ الدلالة.

**رابعا: متن المادة البحثية**

ومنها: روايةُ زكريّا بنِ يحيَى عن أبي عبدِ الله عليه السلام أنّه قال: «ما حَجبَ اللهُ علمَه عن العبادِ، فهو موضوعٌ عنهم».

فإنّ الوضعَ عن المكلَّفِ تعبيرٌ آخرُ عن الرفعِ عنه، فتكونُ دلالةُ هذهِ الروايةِ على وزانِ دلالةِ الحديثِ السابقِ(١)، ويستفادُ منها نفيُ وجوبِ التحفُّظِ والاحتياط.(٢)

وقد يلاحظُ على الاستدلال أمرانِ:

أحدُهما: أنّ الحجبَ هنا أُسندَ إلى الله تعالى(٣)، فيختصُّ بالأحكامِ المجهولةِ التي ينشأُ عدمُ العلمِ بها مِن قِبلِ الشارعِ(٤)؛ لإخفائِه لها، ولا يشملُ ما نَشُكُّ فيه عادةً مِنَ الأحكامِ التي يُحتملُ عدمُ وصولِها لعوارضَ اتفاقيةٍ.(٥)

ويردُ عليه: أنّ الحجبَ لم يُسندْ إلى المولى سبحانه بما هو شارعٌ، وحاكمٌ(٦)؛ لينصرفَ إلى ذلك النحوِ مِن الحجب، بل أُسندَ إليه بما هو ربُّ العالمينَ، وبيدِه الأمرُ مِن قَبلُ ومِن بَعدُ، وبهذا، يشملُ كلَّ حجبٍ يقعُ في العالم، ولا موجبَ لتقييدِه بالحجبِ الواقعِ منه بما هو حاكمٌ.(٧)

---

(١)وهو حديث الرفع.

(٢)أي: البراءة الشرعية

(٣)بقوله عليه السلام: حجب اللهُ».

(٤)أي: أخفاها عنهم بنفسه بما هو شارعٌ، وجاعلٌ، ومقنِّن.

(٥)من قبيل: ضياع النصوص.

(٦)ومشرع، ومقنن، كما أدعي في الملاحظة.

(٧)لعدم القرينة على ذلك.

والآخرُ: أنّ موضوعَ القضيّةِ ما حُجبَ عن العبادِ[١]، فتختصُّ بما كان غيرَ معلومٍ لهم جميعاً[٢]، فلا يشملُ التكاليفَ التي يَشكُّ فيها بعضُ العبادِ دونَ بعضٍ.[٣]

وقد يُجابُ على ذلك باستظهارِ الانحلاليّةِ من الحديثِ؛ بمعنى: أنّ كلَّ ما حُجبَ عن عبدٍ، فهو موضوعٌ عنه. فالعبادُ لوحظوا بنحوِ العمومِ الاستغراقيِّ لا العمومِ المجموعيِّ.[٤]

ومنها[٥]: روايةُ عبدِ الله بنِ سنانٍ، عنْ أبي عبدِ الله عليه السلام أنّه قال: «كلُّ شيءٍ فيه حلالٌ وحرامٌ، فهو لك حلالٌ، حتّى تعرفَ الحرامَ منه بعَينه، فتَدَعَه».

وتقريبُ الاستدلال: أنّها تجعلُ الحلِّيّةَ[٦] مع افتراضِ وجودِ حرامٍ وحلال واقعيٍّ[٧]، وتضعُ لهذهِ الحلّيّةِ غايةً[٨]، وهي تمييزُ الحرام[٩]، فهذهِ الحلّيةُ ظاهريّةٌ إذاً[١٠]، وهي تعبيرٌ آخرُ عن الترخيصِ في تركِ التحفّظِ

(١)ومحمولها: «فهو موضوع عنهم».

(٢)جميع الناس، حتى من كان معاصرا للمعصوم وعصر النص.

(٣)ما يعني: أننا لن نعلم بتحقق الموضوع أبدا لكي يترتب عليه المحمول.

(٤)فلم يلاحظ في الموضوع الحجب عن مجموع الناس، وإنما عن كل فرد من الأفراد.

(٥)أي: من جملة ما استدل به من السنة على البراءة الشرعية.

(٦)بقوله عليه السلام: «فهو لك حلال».

(٧)لأنه ظاهر قوله عليه السلام: «فيه حلال وحرام».

(٨)تمتد بامتدادها.

(٩)بعينه.

(١٠)لأنها مجعولة حالة الشك في الحكم الواقعي، وقد أخذ في لسان الدليل الشك فيه، فتعريف الحكم الظاهري ينطبق عليها، فهي رفع ظاهري لوجوب الاحتياط.

والاحتياط.[١]

ولكنْ، ذهبَ جماعةٌ مِن المحقّقينَ إلى أنّ هذهِ الروايةَ مختصّةٌ بالشبهاتِ الموضوعيّةِ؛ وذلك لقرينتين:

الأولى: أنّ ظاهرَ قولِه: «كلُّ شيءٍ فيه حلالٌ وحرام»، افتراضُ طبيعةٍ[٢] منقسمةٍ فعلًا إلى أفرادٍ محلَّلةٍ وأفرادٍ محرَّمةٍ، وأنّ هذا الانقسامَ هو السببُ في الشكِّ في حرمةِ هذا الفردِ أو ذاك، وهذا إنّما يصدقُ في الشبهةِ الموضوعيّةِ لا في مثلِ الشكِّ في حرمةِ شربِ التتنِ مثلًا وأمثالِه من الشبهاتِ الحكميّةِ؛ فإنّ الشكَّ فيها[٣]لا ينشأُ من تنوُّعِ أفرادٍ بل مِن عدمِ وصولِ النصِّ الشرعيِّ على التحريم.

الثانيةُ: أنّ مفادَ الحديثِ ـ إذا حُملَ على الشبهةِ الحكميةِ ـ كانتْ كلمةُ «بعينه» تأكيداً صرفاً؛ لأنّ العلمَ بالحرامِ فيها[٥]مساوقٌ للعلمِ بالحرامِ بعينه عادةً[٦]. وأمّا إذا حُمِل على الشبهةِ الموضوعيةِ، كانَ للكلمةِ المذكورةِ فائدةٌ ملحوظةٌ؛ لأجلِ حصرِ الغايةِ[٧]للحلّيةِ بالعلمِ التفصيليِّ[٨]، دونَ العلمِ الإجماليِّ[٩]الذي يغلبُ تواجدُه في الشبهاتِ الموضوعيةِ؛

---

(١)والبراءة.

(٢)شيء.

(٣)في الحكمية.

(٤)وانقسامها.

(٥)أي: في الشبهة الحكمية.

(٦)إذ قد يحصل في الشبهة الحكمية علم اجمالي، إلا أنه أمر نادر.

(٧)«حتى تعرف الحرام».

(٨)بالحرمة.

(٩)بالحرمة.

إذ[١] مَن الذي لا يعلمُ عادةً بوجودِ جبنٍ حرامٍ؟! وبوجودِ لحمٍ حرامٍ؟! وبوجودِ شرابٍ نجسٍ؟! وإنّما الشكُّ في أنَّ هذا الجبنَ، أو اللّحمَ، أو الشرابَ المعيَّنَ هل هو من الحرامِ النجسِ، أو لا؟

وعليه، فيكونُ الحملُ على الشبهةِ الموضوعيّةِ متعيِّناً عُرفاً؛ لأنّ التأكيدَ الصرفَ خلافُ الظاهر[٢].

هذهِ هي أهمُّ النصوصِ التي استُدِلَّ بها على البراءَةِ من الكتابِ والسنّةِ، وقد لاحظْنا أنّ بعضَها تامُّ الدلالة.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

يجري الطلاب هنا بحثا تحت إشراف الأستاذ الكريم في مدى سعة الأدلة التي ذكرناها للبراءة الشرعية إلى اليوم، وكانت تامَّة، من حيث شمولها للشبهات الوجوبية والتحريمية، أو اختصاصها بواحدة منهما، ثم ينقل بعض الآراء الواردة في ذلك.

**التطبيق الثاني**

ينبه الطالب في هذا التطبيق على أنه لا فرق في إجراء البراءة في الشبهات والإستناد إليها، بين أن يكون ذلك ببركة حديث الرفع، أو حديث الحجب؛ فكل من استدل بالأول، يمكن أن نقول بأنه استدل بالثاني من هذه الناحية.

وينبه ـ أيضاً ـ على أن هناك فرقا بين الإستدلال بحديث الرفع والحجب من ناحية، وبين الإستدلال بحديث ابن سنان من ناحية أخرى؛

---

(١)هذا توجيه لغلبة تواجد العلم الاجمالي في الموضوعية.

(٢)والقاعدة.

فإنه لا يجري إلا في الشبهات الموضوعية.

ويطالب الطالب بذكر أمثلة على كلا التنبيهين.

**التطبيق الثالث**

لاحظ العبارة التالية عن المحقق الخوئي، وحاول ربطها بما تقدم في البحث، ثم حاول أن تبينها على ضوء ما تعلمته الى الآن، علما أن العبارة جاءت في سياق الكلام عن رواية عبد اللّٰه بن سنان، التي مرت بنا في البحث:

«ظاهر في الشبهات الموضوعيّة؛ فإنّ الموضوعات الخارجيّة تكون منقسمة إلى الحلال والحرام، وما احتمل كونه مصداقا لكلّ منهما، فالمائع الخارجي مثلا، قسمٌ منه حلال، وهو الخلّ، وقسمٌ منه حرام، وهو الخمر، وقسمٌ مشكوكٌ كونُه من الأوّل أو الثاني، فالقسم المشكوك منه حلال حتى يُعرفَ أنّه خمر، وأمّا شرب التتن، فلا ينقسم إلى قسمين: حلال وحرام، بل هو محتمل للحلّيّة والحرمة، وحمل ([شيء] فيه حلال وحرام) على محتمَل الحلّيّة والحرمة، خلافُ الظاهر، بل غلط». (١)

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تناولنا في هذا البحث روايتين من الروايات التي يمكن أن يستدل بها على البراءة الشرعية، وهما:

الأولى: رواية الحجب، فإن الوضع الوارد فيها تعبير آخر عن الرفع، فتكون على وزان حديث الرفع.

---

(١)الهداية في أصول الفقه (تقريرا لابحاث السيد ابو القاسم الخوئي) للشيخ حسن الصافي الاصفهاني، ج٣، ص٢٨٧.

٢ـ وقد يلاحظ على الإستناد إلى هذه الرواية أمران، الجامع بينهما أنها أجنبية عما نحن فيه؛ أما أوّلا، فإن ظاهرها أن موضوعها ما حجبه الله عنا من الأساس، أي: بما هو شارعٌ، مقننٌ، لا ما أظهره ولكنه لم يصل لنا لسبب ما، وأما ثانيا، فلأنها تختص بما حُجب عن جميع العباد، فلا تشمل ما نحن فيه من حجبه عن البعض دون البعض الآخر.

وكلا هذين الأمرين باطل؛ أما الأول، فلأنه لا سبب لتقييد الحجب بما ذُكر؛ بعد إسناده في الرواية إليه سبحانه وتعالى بما أنه رب العباد، لا كما ادعي بما أنه شارع، وأما الثاني، فلاستظهار الانحلالية من الحديث.

٣ـ الثانية: رواية عبد الله بن سنان؛ فإنها تضع للحلية غاية هي تمييز الحرام، فهذه الحلية ظاهرية، وهي تعبير آخر عن البراءة الشرعية.

٤ـ هذا، وقد ذهب جماعة من المحققين الى اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية، مدعين لذلك قرينتين:

أولاهما: إن ظاهر الرواية أن الشك فيها إنما نشأ من وجود طبيعة منقسمة إلى أفراد محللة وأخرى محرمة، وهذا لا ينطبق على الشبهة الحكمية.

والثانية: إن الحمل على الشبهة الموضوعية هو المتعين؛ لأن التأكيد الصرف لكلمة «عينه» اللازم من الحمل على الحكمية، خلاف الظاهر.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ قرِّب الإستدلال بقول أبي عبد الله عليه السلام: «ما حجبَ اللهُ علمَه عن العباد، . . . الرواية» على البراءة الشرعية.

٢ـ أذكر ما أورد على الإستدلال برواية الحجب على البراءة الشرعية.

٣ـ ما الموقف إزاء ما أورد على الإستدلال برواية الحجب على البراءة؟

٤ـ إستدل البعض للبراءة الشرعية برواية عبد الله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام. . . الرواية»، قَرِّب ذلك.

٥ـ ذهب بعض المحققين إلى اختصاص رواية عبد الله بن سنان بالشبهات الموضوعية، ما الدليل الذي ذكره لذلك؟

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ عندما نتأمل في ما ذكره المصنّف في هذا البحث، نجد أنه تناول الحديث عن الإستدلال برواية الحجب بطريقة تختلف عنها في رواية إبن سنان؛ ففي هذه الرواية مثلا، تكلم على اختصاصها أو عدم اختصاصها بالشبهات الموضوعية، ولم يذكر ذلك في سابقتها، ما وجه ذلك في نظرك؟

٢ ـ ما المقصود بقول المصنّف قدس سره: «التكاليف التي يشك فيها بعض العباد دون بعض»؟

٣ـ ما الدليل على قوله قدس سره في مقام الإستدلال برواية إبن سنان: «فهذه الحلية ظاهرية»؟

٤ـ مع وجود قرينتين على إرادة الشبهة الموضوعية من رواية عبد الله بن سنان، فما وجه استعمال الإمام عليه السلام لأداة العموم «كلّ»؟ ألا يعتبر ذلك متضاربا معهما؟ وضح رأيك.

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الثالثة للمصنّف.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٥، ص ٦٣ ـ ٦٧.

٣ـ الهداية في أصول الفقه (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الأصولية) للشيخ حسن الصافي الاصفهاني، ج٣، ص.٢٨٧

٤ـ أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج٢، ص٧٠ وما بعدها.

## البحث رقم (١١٤)
## القاعدةُ العمليةُ الثانويةُ في حالة الشكّ
## (البراءة الشرعية)
## (٥)
### الاستدلال على البراءة الشرعية بعموم دليل الاستصحاب

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «وقد يضافُ إلى ذلك التمسكُ بعُموم دليلِ الاستصْحاب» ص٢٦٩.
إلى قوله: «الإعتراضات على أدلة البراءة» ص٢٧١.

**ثانيا: المدخل**

إنتهينا في البحوث السابقة من ذكر ما قد يُستدل به من الكتاب الكريم والروايات الشريفة على البراءة الشرعية، ووصلت النوبة إلى ما قد يستدل به من عموم دليل الإستصحاب؛ وذلك بأحد لحاظين نذكرهما في البحث.

وكذا سنذكر ما أشكل به الميرزا النائينيُّ على ذلك الإجراء بهذين اللحاظين، ونوضح أنه إشكال لا وجه له؛ لعدة اعتراضات، نستعرض بعضا منها خلال البحث.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**الاستدلال على البراءة الشرعية بعموم دليل الاستصحاب**

الذي تقدم الى الآن، هو أهم النصوص التي استدل بها على البراءة من الكتاب والسنة. وقد لا حظنا أن بعضها تام الدلالة.

وقد يضاف إلى ما يمكن أن يتمسك به على البراءة الشرعية عمومُ دليل الاستصحاب، وذلك بأحد لحاظين، نذكرهما.

ولكن، قبل ذكر اللحاظين والموقف إزاؤهما، لنا أن نسأل: ما فائدة التمسك بالاستصحاب وقد تقدم أن بعض النصوص تام الدلالة على المدعى؟

والجواب:

سيأتي في ما يشكل به على البراءة وجود أدلة يدعيها الأخباريون على وجوب الاحتياط، فإن افترضنا أن دليل الاحتياط ودليل البراءة متكافئان، وتساقطا، رجعنا إلى دليل الاستصحاب؛ إذ كلما وجد عام (كدليل الاستصحاب)، ومخصِّصٌ (كدليل الاحتياط)، ومعارضٌ للمخصَّص (كدليل البراءة)، سقط المخصِّص مع معارضِه، ورجعنا إلى العام، وهو تطبيق لما تقدم منا في طريقة الاستنباط ومراحلها الفنية؛ من الخاصين إذا تعارضا وتساقطا، فإن المرجع هو العام الفوقاني، وهو دليل الاستصحاب في المقام.

**تقريب الاستدلال بعموم دليل الاستصحاب على البراءة الشرعية**

تقدم في الحلقة الأولى الكلام عن الاستصحاب، وحقيقته، وما يشترط تحققه من أركان لجريانه، فقلنا: إنها اليقين بالحدوث، والشك في البقاء، ووحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، ومن الطبيعي أن يكون من جملة الأركان: أن يوجد أثرٌ شرعيٌّ مصححٌ لجريان الاستصحاب.

وفي المقام، يمكن إجراء الاستصحاب لاثبات البراءة بأحد لحاظين:

**الأول: إستصحاب عدم جعل الحكم المشكوك**

وفي هذا اللحاظ الأول، نلتفت الى بداية الشريعة، فمثلا نقول: إن هذا التكليف المشكوك لم يكن قد جُعل في تلك الفترة يقينا؛ لأن تشريع الأحكام كان تدريجيا، فيُستصحبُ عدمُ جَعل ذلك التكليف، وتكون

نتيجة هذا الاستصحاب التأمين عن التكليف المشكوك أيضا، كما هو واضح.

**الثاني: إستصحاب عدم المجعول (عدم فعلية الحكم)**

وذلك بأن يلتفت المكلف إلى حالة ما قبل تكليفه، كحالة صغره مثلا، فيقول: إن هذا التكليف لم يكن ثابتا عليَّ في تلك الفترة يقينا، حتى بعد صدور الجعل وتشريعه من قبل المولى، ويشكُّ في ثبوته بعد البلوغ، فيستصحبُ عدمه، وتكون نتيجة هذا الاستصحاب التأمين عن التكليف المشكوك أيضا، كما هو واضح.

**إعتراض المحقق النائيني على إجراء الاستصحاب بأحد اللحاظين**

وقد اعترض المحقق النائيني ﷺ على إجراء الاستصحاب بأحد اللحاظين المتقدمين، بأن استصحاب عدم حدوث ما يُشك في حدوثه، إنما يجرى إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب منوطا بعدم الحدوث، فنتوصل إليه تعبدا بالاستصحاب.

ومثاله: أن نشك في حدوث النجاسة في الماء، والأثر المطلوب تصحيحُ الوضوء به، وهذا منوط بعدم حدوث النجاسة، فنجرى استصحابَ عدم حدوث النجاسة، ونثبت بالتعبُّد الاستصحابيٍّ بعدم حدوث النجاسة أن الوضوء بالماء المشكوك حدوث النجاسة صحيح.

وأما إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب يكفي في تحققه واقعا مجرد عدم العلم بحدوث ذلك الشيء، فيكون ذلك الاثر محققا وجدانا في حالة مجرد الشك في الحدوث، ولا نحتاج حينئذ إلى إجراء استصحاب عدم الحدوث؛ إذ لا أثر له في المقام، وقد تقدم أن من جملة أركان الاستصحاب وجود الأثر، وإلا، كان لغوا.

ومثال عدم وجود الأثر للاستصحاب محل الكلام؛ فإن الاثر المطلوب من الاستصحاب وإجرائه هو التأمين، ونفي استحقاق العقاب، أي: البراءة الشرعية، بينما هذا الأثر مترتب على مجرد عدم البيان، وعلى عدم العلم بحدوث التكليف؛ وذلك ببركة قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ فهو حاصل وجدانا، فأي معنى حينئذ لمحاولة تحصيله تعبدا بالاستصحاب؟! وهل هو إلا نحو من تحصيل الحاصل في هذه الحالة؟!

**عدم صحة إعتراض المحقق النائيني المتقدم**

والاعتراض المتقدم من قبل الميرزا النائيني غير صحيح؛ لعدة اعتبارات، نذكر بعضا منها:

١ـ أننا ننكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ إذ كما تتذكر ـ كان مبنانا مخالفا لما ذهب اليه المشهور، من كون القاعدة العملية الأولية في حالة الشك هي البراءة العقلية، وقبح العقاب بلا بيان، وإنما اخترنا أنها الاحتياط العقلي بمقتضى حق الطاعة، وعلى هذا، فالاثر المطلوب لا يكفي فيه ـ إذن ـ مجرد عدم العلم، كما هو واضح من مسلك حق الطاعة، وعليه، فسيكون لإجراء الاستصحاب في المقام أثر.

٢ـ أنه حتى إذا آمنا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان كقاعدة عملية أولية، فلا شك في أن قبح العقاب على مخالفة تكليف مشكوك لم يصل إذن الشارع فيه ثابت بدرجة أقل من قبحه على مخالفة تكليف مشكوك قد تبين إذن الشارع في مخالفته، والمطلوب بالاستصحاب تحقيق هذه الدرجة الأعلى من قبح العقاب، والمعذرية، وما هو ثابت بمجرد الشك وعدم العلم الدرجة الأدنى من قبح العقاب، فليس هناك تحصيل للحاصل.

**رابعا: متن المادة البحثية**

وقد يُضافُ إلى ذلكَ التمسُّكُ بعمومِ دليلِ الاستصحابِ؛ وذلكَ بأحدِ لحاظين:

الأوّلُ: أنْ نلتفتَ إلى بدايةِ الشريعةِ، فنقولَ: إنّ هذا التكليفَ المشكوكَ لم يكنْ قد جُعِلَ في تلكَ الفترةِ يقيناً[١]؛ لأنّ تشريعَ الأحكامِ كانَ تدريجياً، فيُستصحبُ عدمُ جعلِ ذلكِ التكليف.[٢]

الثاني: أنْ يلتفتَ المكلَّفُ إلى حالةِ ما قبلَ تكليفِه، كحالةِ صغره مثلًا، فيقولُ: إنّ هذا التكليفَ لم يكنْ ثابتاً عليَّ[٣] في تلكَ الفترةِ يقيناً، ويشكُّ في ثبوتِه بعدَ البلوغ، فيستصحبُ عدمَه.[٤]

وقد اعترضَ المحقِّقُ النائينيُّ ﴿﴾ على إجراء استصحاب بأحدِ هذينِ اللحاظين، بأنّ استصحابَ عدمِ حدوثِ ما يُشكُّ في حدوثِه إنّما يجري إذا كانَ الأثرُ المطلوبُ إثباتهُ بالاستصحاب منوطاً بعدمِ الحدوثِ، فنتوصّلُ إليه تعبُّداً بالاستصحاب.

ومثالُه: أن نشُكَّ في حدوثِ النجاسةِ في الماء، والأثرِ المطلوبِ تصحيحُ الوضوءِ به، وهو منوطٌ بعدمِ حدوثِ النجاسةِ، فنُجري استصحابَ عدمِ حدوثِ النجاسةِ، ونُثبِتُ بالتعبُّدِ الاستصحابيِّ أنّ الوضوءَ به صحيحٌ.

---

(١)فهو استصحاب عدم الجعل والتشريع.

(٢)ما يعني: ثبوت البراءة الشرعية، وعدم وجوب الاحتياط مقابل التكاليف المشكوكة.

(٣)أي: لم يكن فعليا، وإن كان قد جعل وشرع من قبله تعالى.

(٤)فتثبت البراءة أيضا.

وأمّا إذا كانَ الأثرُ المطلوبُ إثباتُه بالاستصحابِ يكفي في تحقُّقِه واقعاً مجرّدُ عدمِ العلمِ بحدوثِ ذلكَ الشيءِ، فيكونُ ذلك الأثرُ محقّقاً وجداناً في حالةِ الشكِّ في الحدوثِ، ولا نحتاجُ حينئذٍ إلى إجراءِ استصحابِ عدمِ الحدوثِ.

ومثالُ ذلك: محلُّ الكلامِ؛ لأنّ الأثرَ المطلوبَ هنا هو التأمينُ، ونفيُ استحقاقِ العقابِ، وهذا الأثرُ مترتّبٌ على مجرّدِ عدمِ البيانِ وعدمِ العلمِ بحدوثِ التكليفِ؛ وفقاً لقاعدةِ قبحِ العقابِ بلا بيانٍ، فهو حاصلٌ وجداناً، وأيُّ معنىً ـ حينئذٍ ـ لمحاولةِ تحصيلِه تعبّداً بالاستصحابِ؟! وهل هو إلّا نحوٌ مِن تحصيلِ الحاصلِ؟!

وهذا الاعتراضُ غيرُ صحيحٍ؛ لعدةِ اعتباراتٍ:

منها: أنّنا نُنكرُ قاعدةَ قبحِ العقابِ بلا بيانٍ[1]، فالأثرُ المطلوبُ لا يكفي فيه ـ إذاً ـ مجرّدُ عدمِ العلمِ، كما هو واضحٌ مِن مسلكِ حقِّ الطاعةِ.

ومنها: أنّه حتّى إذا آمنّا بقاعدةِ قبحِ العقابِ بلا بيانٍ، فلا شكّ في أنّ قبحَ العقابِ على مخالفةِ تكليفٍ مشكوكٍ لم يصلْ إذنُ الشارعِ فيه، ثابتٌ بدرجةٍ أقلَّ من قُبحِه على مخالفةِ تكليفٍ مشكوكٍ، قد بُيِّنَ إذنُ الشارعِ في مخالفتِه.

والمطلوبُ بالاستصحابِ تحقيقُ هذهِ الدرجةِ الأعلى من قبحِ العقابِ، والمعذريّةِ، وما هو ثابتٌ بمجرّدِ الشكِّ، الدرجةُ الأدنى، فليس هناكَ تحصيلٌ للحاصلِ.[2]

---

(١)كقاعدة عملية أولية، ونبني على أصالة الاحتياط العقلية؛ طبقا لمسلك حق الطاعة.

(٢)بإجراء الاستصحاب.

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

لاحظ العبارة التالية، واستفد منهما في شرح بعض ما ورد في البحث.

وكذا، حذفنا من آخر العبارة بعض المطالب، حاول أن تتنبأ بها بالاستفادة مما مرّ عليك في بحث اليوم، قبل أن تراجع المصدر:

قال السيد الخوئي ﰄ في مصباح الأصول: «الوجه الخامس من الوجوه التي استُدل بها على البراءة: الإستصحابُ، وتقريبه على نحوين؛ لأن الأحكام الشرعية لها مرتبتان:

الأولى: مرتبة الجعل والتشريع

والحكم الشرعي في هذه المرتبة متقوِّمٌ بفرض الموضوع، لا بتحققه فعلاً؛ إذ التشريع غير متوقف على تحقق الموضوع خارجاً، بل يصح جعلُ الحكم على موضوع مفروض الوجود على نحو القضية الحقيقية، فصحَّ تشريعُ القصاص على القاتل وإن لم يقتل أحدٌ أحداً الى الأبد.

الثانية: مرتبة الفعلية

والحكم الشرعي في هذه المرتبة متقوِّمٌ بتحقُّق الموضوع خارجاً؛ لأن فعلية الحكم إنما هي بفعلية موضوعه، ومع انتفاء الموضوع خارجاً، لا يكون الحكم فعلياً.

وحيث أن الحكم الشرعيَّ في كلِّ واحد من المرتبتين مسبوقٌ بالعدم، فقد يُقرب الإستدلالُ بالإستصحاب باعتبار المرتبة الأولى، وقد يقرب باعتبار المرتبة الثانية.

أما تقريب الإستدلال باعتبار المرتبة الأولى، فهو ... .

وأما تقريب الإستدلال بالإستصحاب باعتبار المرتبة الثانية للحكم

وهي مرتبة الفعلية، فهو ...». [(١)]

**التطبيق الثاني**

قال المحقق الخوئي في الهداية في الأصول: «ومما استُدل به على البراءة في المقام هو الإستصحاب، وتقريره بوجهين:

أحدهما: إستصحابُ عدم المنع الثابت حين الصغر.

وقد نوقش فيه بوجوه: ... .

الخامس: ما أفاده شيخنا ﵀ أيضاً، من أنه لا يترتب على هذا الإستصحاب إلا عدم استحقاق العقاب، ومن الواضح: أن نفس الشك في التكليف الواقعي كافٍ في ترتب هذا الأثر؛ فإنه تمام الموضوع للحكم بعدم استحقاق العقاب، ولا يحتاج إثباته الى استصحاب عدم التكليف، فإحرازه راجع الى إحراز المحرَز الوجداني بالأصل، وهو من أردأ أقسام تحصيل الحاصل.

والجواب: إن استصحاب الترخيص الثابت قبل البلوغ رافعٌ لموضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ويدخله في موضوع حكم عقلي آخر، وهو قبح العقاب على ما أذن فيه المولى، ورخص في الفعل والترك، كما في سائر الموارد التي تكون الأمارة أو الأصل رافعاً لموضوع حكم شرعي أو عقلي موافق لمؤدّى الأصل أو الأمارة، فإنه ليس من تحصيل الحاصل بالضرورة». [(٢)]

لاحظ الجواب الذي ذكره المحقق الخوئي على إشكال الميرزا،

---

(١)مصباح الأصول، ج ٢، ص٢٨٨ـ٢٩٢.

(٢)الهداية في أصول الفقه (تقريرا لابحاث السيد ابو القاسم الخوئي) للشيخ حسن الصافي الاصفهاني، ج٣، ص٢٩٨ـ٣٠١.

وحاول أن تتأمله لفهمه أولا، ثم حدد هل أنه عين ما أجاب به المصنف في ما نحن فيه، أم هو غيره؟

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تعرضنا في هذا البحث الى قضية الإستدلال بعموم دليل الإستصحاب على البراءة الشرعية، فذكرنا أنه يمكن إجراء الإستصحاب لأجل ذلك بأحد لحاظين: أولهما: بداية التشريع؛ حيث استصحاب عدم الجعل، وثانيهما: ما قبل التكليف؛ حيث استصحاب عدم المجعول والفعلية، فنستصحب عدم التكليف في ما بعده، فيثبت التأمين إزاء التكليف المشكوك.

٢ـ هذا، ولكن الميرزا النائيني ﵟ، اعترض على إجراء الإستصحاب بأحد اللحاظين السابقين؛ بأنه تحصيل للحاصل؛ إذ ما الفائدة من إجرائه بعد ثبوت البراءة وعدم لزوم التحفظ بالبراءة العقلية؛ وفقا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان؟!

٣ـ وردّ المصنف ﵟ اعتراض الميرزا النائيني بوجود الأثر المطلوب في إجراء الاستصحاب؛ أما على مسلك حق الطاعة، فهي إثبات التعذير من الاشتغال والاحتياط العقلي، الذي يقتضيه هذا المسلك كقاعدة عملية أولية، كما مضى، وأما بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان، فإثبات التعذير سيكون بدرجة أعلى من درجته تمسكاً بهذا المسلك، وهي درجة إثبات الإذن بترك التحفظ بإذن الشارع وبيانه؛ إذ القبح سيكون بدرجة أعلى من مجرد عدم البيان.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ قرِّب الإستدلال على البراءة الشرعية بعموم دليل الإستصحاب.

٢ـ إعترض الميرزا النائيني على الإستدلال بالإستصحاب على البراءة الشرعية بأنه لا يجري؛ لأنه من تحصيل الحاصل، بيّن ذلك بالتفصيل؟

٣ـ بيّن رد المصنّف على اعتراض الميرزا بناء على مسلك حقّ الطاعة.

٤ـ بيّن رد المصنّف على اعتراض الميرزا بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان.

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ ما الفرق بين الإستدلال على البراءة الشرعية بالكتاب والروايات السابقة، وبين الإستدلال عليها بالإستصحاب؟

٢ـ ما الفرق من حيث النتيجة بين إجراء الإستصحاب باللحاظ الأول، وبين إجرائه باللحاظ الثانوي؟

٣ـ ما هو الأثر المطلوب من إجراء الإستصحاب؟

أليس هو إثبات عدم التحفظ؟ فإذا كان كذلك، فكيف لا يكون إجراء الإستصحاب حينئذ كما قال الميرزا النائيني تحصيل حاصل؟

٤ـ لماذا نقول: إن عموم دليل الإستصحاب دال على البراءة الشرعية، لماذا لا نقول: إن الإستصحاب دال على عدم لزوم التحفظ إزاء التكليف المشكوك؟ أم أنه ليس هناك أي فرق بين التعبيرين؟

٥ـ تأمل بحث اليوم، وبين المراحل الرئيسية التي مر بها.

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج ٥، من ص٦٧ وما بعدها.

٢ـ مصباح الأصول، ج ٢، ص٢٨٨ـ ٢٩٢

٣ـ الهداية في الأصول، ج٣، ص٢٩٨ـ٣٠١.

## البحث رقم (١١٥)

## القاعدةُ العمليةُ الثانويةُ في حالة الشكّ

## (البراءة الشرعية)

## (٦)

## الاعتراضات على أدلة البراءة

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «الإعتراضات على أدلة البراءة» ص٢٧١.

الى قوله: «ونستعرض في ما يلي جملة من الروايات» ص٢٧٣.

**ثانيا: المدخل**

بعد أن استعرضنا الأدلة على أن القاعدة العملية الثانوية هي البراءة الشرعية، وتبيّن أن بعضها تام، لابد من الكلام الآن على أن التمسك بهذه الأدلة هل هو تام، أم لا؟

سنتعرض في هذا البحث الى بيان الإعتراضين الرئيسيين على البراءة، يرجع أولهما: الى المنع من أصل جريانها؛ لوجود العلم الإجمالي، والثاني: الى وجود روايات ترفع موضوع البراءة، أو تعارض أدلتها.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

**إعتراضان رئيسيّان على أدلة البراءة الشرعية**

وجهت عدة اعتراضات على أدلة البراءة الشرعية المتقدمة، التي تثبت أن القاعدة العملية الثانوية هي عدم وجوب الاحتياط إزاء التكاليف المشكوكة، والتأمين في مقابلها، ولكن، هناك اعتراضان رئيسيان من بين تلك الاعتراضات، فلنستعرض كل واحد منهما، ونشخص الموقف إزاءه:

**الاعتراض الأول: عدم جريان البراءة لعدم موضوعها**

أما الاعتراض الأول على أدلة البراءة الشرعية المتقدمة الذكر، فهو أنها ظاهرة في أنها إنما تجري فيما لو كان الشك بدويا؛ ولا تشمل حالة الشك المقترن بعلم اجمالي، كما تقدم في الحلقة السابقة، ما يعني: أنها لا تفيدنا في إثبات القاعدة العملية الثانوية في ما نحن فيه؛ إذ الفقيه حينما يلحظ الشبهات الحكمية ككل، فإنه يوجد لديه علم اجمالي بوجود عدد كبير من التكاليف الثابتة في الواقع، المنتشرة في تلك الشبهات، فلا يمكنه إجراء أصل البراءة في أي شبهة من تلك الشبهات؛ إذ ـ كما تقدم ـ فإن إجراءه في الجميع يعني: المخالفة القطعية للعلم والقطع بالجامع، وهو مستحيل، وإجراءها في البعض دون البعض الاخر، يستلزم الترجيح لهذا البعض على غيره بدون مرجح، فلا تجري البراءة؛ من باب منجزية العلم الإجمالي لوجوب الاحتياط في أطرافه.

**الجواب على الاعتراض الأول: إنحلال العلم الإجمالي في المقام**

والجواب على الاعتراض المتقدم، هو أن العلم الاجمالي المذكور وإن كان ثابتا، ولا فرار منه، إلا أنه منحل؛ لأن الفقيه من خلال استنباطه، وتتبُّعه للأدلة، سيتواجد لديه علم تفصيلي بعدد محدَّد من التكاليف، لا يقل عن العدد الذي كان يعلمُه بالعلم الاجمالي في البداية، ومن هنا، يتحول علمُه الاجمالي إلى علمٍ تفصيلي بالتكليف في هذه المواقع التي توصل الى أحكامها، وشكٍّ بدويٍّ في التكليف في سائر المواقع الاخرى.

وقد تقدم في حلقة سابقة، أن العلم الاجمالي إذا انحلَّ إلى علم تفصيلي وشكٍّ بدويٍّ، بَطلت منجزيَّته، وجرت الأصول المؤمنة خارج

نطاق العلم التفصيلي.

**الاعتراض الثاني: عدم جريان البراءة لمعارضتها بأدلة إيجاب الاحتياط**

وأما الاعتراض الثاني على أدلة البراءة الشرعية المتقدمة الذكر، فهو أنها معارضة بأدلة شرعية وروايات تدلُّ على وجوب الاحتياط عند الشبهات، وهذه الروايات إما رافعة لموضوع أدلة البراءة، وإما مكافئة لها، وذلك أن هذه الروايات بيان لوجوب الاحتياط لا للتكليف الواقعي المشكوك.

وإليك توضيحا لذلك:

ما هو موضوع البراءة الذي تجري فيه؟ وبعبارة أخرى: ما هو معنى الشك المأخوذ في موضوع البراءة؟

والجواب ـ كما قدمناه في تمهيد هذه المسألة ـ: هو واحد من احتمالين:

**الاحتمال الأول: عدم البيان على التكليف الواقعي ووجوب الاحتياط**

بأن تكون البراءة في أدلة البراءة المتقدمة، مجعولة في حق مَنْ لم يتم عنده البيان، لا على التكليف الواقعي، ولا على وجوب الاحتياط.

وفي هذه الحالة، ستكون روايات إيجاب الاحتياط رافعة لموضوع البراءة المجعولة فيه رفعا حقيقيا؛ باعتبارها بيانا لوجوب الاحتياط، فتكون الحالة من موارد ما أسميناه سابقا بالورود، وهو رفع موضوع الحكم رفعا حقيقيا.

**مثال الاحتمال الاول من أدلة البراءة**

ومثالا لهذا الاحتمال الأول من أدلة البراءة، يمكن ذكر البراءة المستفادة من قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾؛ فإن

الرسول اعتُبر كمثال لمطلق البيان، وإقامة الحجّة، وإقامة الحجّة كما تحصل بإيصال الحكم الواقعي، كذلك تحصل بإيصال وجوب الاحتياط؛ فروايات وجوب الاحتياط بمثابة بعث الرسول، وبذلك ترفع موضوع البراءة، برفع أحد عنصريه، وهو عدم بيان إيجاب الاحتياط.

**الاحتمال الثاني: عدم البيان على التكليف الواقعي**

بأن تكون البراءة في أدلة البراءة المتقدمة، مجعولة في حق مَنْ لم يتم عنده البيان على التكليف الواقعي لا غير.

وعلى هذا الاحتمال الثاني، من الواضح أن روايات وجوب الاحتياط لن تكون رافعة لموضوع البراءة الشرعية في الأدلة التي أثبتت هذه البراءة؛ إذ ليس موضوعها مؤلفا من عنصرين، أحدهما عدم البيان على إيجاب الاحتياط كما كان الحال عليه في الاحتمال الأول، ولكنها، مع ذلك ستكون معارضة لتلك الأدلة، ومع التعارض، لا يمكن ـ أيضا ـ الاعتماد على أدلة البراءة؛ إذ لا أقل من أن يكون طرفا التعارض متكافئين، فيتساقطان.

ومثال هذا الاحتمال الثاني من أدلة البراءة، البراءة المستفادة من حديث الرفع، أو الحجب؛ فإن مفادَه الرفعُ الظاهريُّ للتكليف الواقعي المشكوك كما تقدم بالتفصيل؛ بعد أخذ الشك في الحكم الواقعي في لسان الدليل، ومعنى الرفع الظاهرى: عدمُ وجوب الاحتياط، فالبراءة المستفادة من هذا الحديث وأمثاله، تستبطن بنفسها نفي وجوب الاحتياط، وليست منوطة بعدم ثبوته، فلا يكون موضوع جريانها كما مر في الاحتمال الأول.

وبعبارة أخرى: بناء على حديث الرفع، لن يكون عدم بيان وجوب

الاحتياط عنصرا من عنصري موضوع البراءة كما كان الأمر عليه في الاحتمال الأول، وإنما سيكون متعارضا متنافيا مع أدلة الاحتياط؛ إذ أدلة البراءة تنفي وجوب الاحتياط، بينما تلك تثبته، فيقع التعارض بين الدليلين.

**رابعا: متن المادة البحثية**

**الإعتراضات على أدلّة البراءة**

ويوجدُ هناكَ اعتراضانِ رئيسيّانِ على أدلّةِ البراءةِ المتقدّمة:

أحدُهما: أنّ هذهِ الأدلّةَ إنّما تشملُ حالةَ الشكّ البدويِّ، ولا تشملُ حالةَ الشكِّ المقترنِ بعلمٍ إجماليٍّ، كما تقدّمَ في الحلقةِ السابقة، والفقيهُ حينما يلحظُ الشبهاتِ الحكميّةَ ككلٍّ، يوجدُ لديه علمٌ إجماليٌّ بوجودِ عددٍ كبيرٍ مِن التكاليفِ المنتشرةِ في تلكَ الشبهاتِ، فلا يمكنه إجراءُ أصلِ البراءةِ في أيِّ شبهةٍ من تلكَ الشبهات.[1]

والجوابُ: إنّ العلمَ الإجماليَّ المذكورَ وإنْ كانَ ثابتاً، ولكنّه منحلٌّ؛ لأنّ الفقيهَ من خلال استنباطِه، وتتبُّعِه، يتواجدُ لديه علمٌ تفصيليٌّ بعددٍ محدّدٍ مِن التكاليفِ لا يقلُّ عن العددِ الذي كان يعلمُه بالعلمِ الإجماليِّ في البدايةِ، ومِن هنا، يتحوّلُ علمُه الإجماليُّ إلى علمٍ تفصيليٍّ بالتكليفِ في هذهِ المواقعِ، وشكٍّ بدويٍّ في التكليفِ في سائرِ المواقعِ الأخرى. وقد تقدّمَ في حلقةٍ سابقةٍ أنّ العلمَ الإجماليَّ إذا انحلَّ إلى علم تفصيليٍّ وشكٍّ بدويٍّ، بطُلتْ منجّزيّتُه، وجرَتْ الأصول المؤمّنةُ خارجَ نطاقِ العلمِ التفصيليّ.[2]

---

(١)لمنجزية العلم الاجمالي.

(٢)ومن الأصول المؤمنة عن الحكم الواقعي ووجوب الاحتياط إزاءه البراءة.

والاعتراضُ الآخرُ: أنّ أدلّةَ البراءةِ معارَضَةٌ بأدلّةٍ شرعيّةٍ، وروايات، تدلُّ على وجوبِ الاحتياطِ[١]، وهذهِ الرواياتُ: إمّا رافعةٌ لموضوعِ أدلّةِ البراءةِ، وإمّا مكافئةٌ لها؛ وذلك أنّ هذهِ الرواياتِ بيانٌ لوجوبِ الاحتياطِ لا للتكليفِ الواقعيِّ المشكوكِ.

فدليلُ البراءةِ إنْ كانتِ البراءةُ فيه مجعولةً في حقِّ منْ لم يتمَّ عنده البيانُ لا على التكليفِ الواقعيِّ، ولا على وجوبِ الاحتياطِ[٢]، كانتْ تلكَ الرواياتُ رافعةً لموضوعِ البراءةِ المجعولةِ فيه؛ باعتبارِها بياناً لوجوبِ الاحتياطِ. [٣]

وإنْ كانتْ البراءةُ في دليلِها مجعولةً في حقِّ مَن لم يتمَّ عنده البيانُ على التكليفِ الواقعيِّ[٤]، فرواياتُ الاحتياطِ لا ترفعُ موضوعَها، ولكنّها تُعارضُها، ومع التعارضِ لا يمكنُ أيضاً الاعتمادُ على أدلّةِ البراءة. [٥]

ومثالُ النحوِ الأوّل من أدلّةِ البراءةِ: البراءةُ المستفادةُ مِن قولِه تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾؛ فإنّ الرسولَ اعتُبرَ كمثال لمطلقِ البيانِ وإقامةِ الحجّة، وإقامةُ الحجّةِ كما تحصلُ بإيصالِ الحكمِ الواقعيِّ، كذلكَ بإيصالِ وجوبِ الاحتياط.

فرواياتُ وجوبِ الاحتياط بمثابةِ بعثِ الرسولِ، وبذلك، ترفعُ موضوعَ البراءة.

---

(١)في الشبهات.

(٢)أي: كان موضوع تلك الأدلة (عدم البيان) مركبا من عنصرين.

(٣)ورفع أحد عنصري المركب رفع للمركب كله.

(٤)فقط.

(٥)إذ لا أقل من التعارض والتساقط.

ومثالُ النحوِ الثاني من أدلّةِ البراءةِ، [البراءة] المستفادةُ من حديثِ الرفعِ، أو الحجبِ؛ فإنّ مفادَه الرفعُ الظاهريُّ للتكليفِ الواقعيِّ المشكوكِ[١]، ومعنى الرفعِ الظاهريِّ: عدمُ وجوبِ الاحتياطِ. فالبراءةُ المستفادةُ مِن هذا الحديثِ وأمثالِه تستبطنُ بنفسِها نفيَ وجوبِ الاحتياطِ، وليستْ منوطةً بعدمِ ثبوتِه[٢].

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

العبارة التالية للمحدث البحراني ﰎ، وهو من أجلّة علمائنا الأخباريين، المطلوب منك التأمل فيها؛ لتصل الى جملة من المعلومات المهمة التي تعينك في بحث اليوم وغيره، وخاصة ما يلي من المعلومتين:

الأولى: محل النزاع بين الأخباريين والأصوليين في هذه المسألة.

الثانية: بعض ما يعترض به الأخباري على أدلة البراءة.

قال ﰎ في الحدائق الناضرة (وهي من مفاخر كتبنا الفقهية): «إعلم أن البراءة الأصلية في قسمين:

(أحدهما): أنها عبارة عن نفي الوجوب في فعلٍ وجودي الى أن يثبت دليله، بمعنى: أن الأصل عدمُ الوجوب حتى يثبتَ دليلُه.

وهذا القسم مما لا خلاف ولا اشكال في صحة الإستدلال به، والعمل عليه؛ إذ لم يذهب أحد الى أن الأصل الوجوب؛ لاستلزام ذلك تكليف

---

(١)كما تقدم في محله وفي التوضيح.

(٢)فلا يكون من موارد الاحتمال الأول، فعدم بيان وجوب الاحتياط هنا ليس عنصرا من عنصري المركب (موضوع البراءة الشرعية).

ما لا يطاق، وللأخبار الدالة على أن (ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم)، و... .

و(ثانيهما): أنها عبارة عن نفي التحريم في فعل وجودي الى أن يثبتَ التحريمُ، بمعنى: أن الأصل الإباحة، وعدم التحريم في ذلك الفعل الى أن يثبت دليلُ تحريمه.

وهذه هي البراءة الأصلية التي وقع النزاع فيها نفياً وإثباتاً، فالعامّة كملا، وأكثر أصحابنا على القول بها، والتمسك في نفي الأحكام بها، حتى طرحوا في مقابلتها الأخبارَ الضعيفةَ باصطلاحهم، بل الأخبارَ الموثّقة، كما لا يخفى على من طالع كتبهم الإستدلالية، كالمسالك، والمدارك، ونحوهما، فالأشياء عندهم إما حلال أو حرام خاصة.

وجملة علمائنا المحدثين، وطائفةٌ من الأصوليين على وجوب التوقف والإحتياط... .

والحقُّ بالاتباع، وهو المؤيَّد بأخبار أهل الذكر، هو القول الثاني.

لنا عليه وجوه: ... .

الرابع:

الأخبارُ المتكاثرةُ، بل المتواترةُ معنىً، على أنّه مع عدم العلم بالحكم الشرعي، يجب السؤال منهم (عليهم السلام)، أو من نوابهم، وإلاّ، فالتوقف، والوقوف على جادة الإحتياط، ولو كان للعمل بالبراءة الأصلية أصل في الشريعة، لما كان لأمرهم (عليهم السلام) بالتوقف وجهٌ.

الخامس:

إحتجَّ بعضُ فضلاء متأخري المتأخرين بأنَّ القول بالبراءة الأصلية مما تدل عليه الآية، والأخبار. . . وقول الصادق (عليه السلام): (كلُّ شيء مطلقٌ حتى

يرد فيه نهي) ... .

وما ذكره ﷺ محلٌّ نظر؛ أما الآية ... وأما الرواية، فمن وجوه أيضاً عديدة.

(وثالثهما): أن المفروض في الخبر المذكور عدم وجود النهي، وعدم حصول العلم، والحال أن النهي موجود في ما أشرنا إليه آنفاً من الأخبار، وهو النهي عن القول بغير علم في الأحكام الشرعية، والنهيُ عند ارتكاب الشبهات».[١]

**التطبيق الثاني**

تأمل العبارة التالية، وحاول أن تستفيد منها في الوصول الى فهم وتشخيص بعض المعلومات الواردة في البحث، وكذا حاول أن تستفيد منها في الإجابة عن رابع الأسئلة المنظومية الواردة في البحث:

قال الآخوند ﷺ في الكفاية: «واحتجَّ للقول بوجوب الإحتياط في ما لم تقم فيه حجة بالأدلة الثلاثة: ... .

وأما العقل؛ فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه، وترك ما احتمل حرمته؛ حيث عُلم اجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في ما اشتبه وجوبه أو حرمته، مما لم يكن هناك حجة على حكمه؛ تفريغاً للذّمة بعد اشتغالها، ولا خلاف في لزوم الإحتياط في أطراف العلم الإجمالي، إلاّ من بعض الأصحاب.

والجواب: إن العقل وإن استقلَّ بذلك، إلاّ أنه إذا لم ينحلَّ العلم الإجمالي الى علمٍ تفصيليٍّ وشكٍّ بدويّ، وقد انحلّ ها هنا؛ فإنّه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً، كذلك عُلم أجمالاً بثبوت طرق وأصول معتبرة

(١)الحدائق الناظرة، للمحقق البحراني ﷺ، ج١، ص٤٤ وما بعدها.

مثبتة لتكاليف بمقدار التكاليف المعلومة أو أزيد، وحينئذ، لا علم بتكاليف أخر غير التكاليف الفعلية في موارد المثبِتة من الطرق والأصول العلمية».[1]

**سادسا: خلاصة البحث**

١ـ تعرضنا في هذا البحث الى ذكر بعض الإعتراضات العامة على أدلة البراءة، ومن هذه الإعتراضات:

الأول: إنها لا تجري؛ لأن الشك في ما نحن فيه من الشك المقرون بالعلم الإجمالي، لا الشك البدوي لتجري البراءة.

٢ـ والجواب: بل هو من الشك البدوي؛ بعد إنحلال العلم الإجمالي بتتبع الفقيه واستنباطاته إلى علم تفصيلي بعدد لا يقل عما كان يعلمه بالعلم الإجمالي من الأحكام، وشكّ بدوي في الباقي.

٣ـ الثاني: إن أدلة البراءة معارَضة بأدلة شرعية وروايات تدل على وجوب الإحتياط، وهي إما رافعة لموضوع البراءة؛ إذا كانت أدلة هذه البراءة قد أخذ فيها عدم البيان لا على الحكم الواقعي ولا على وجوب الإحتياط، وإما معارضة لأدلتها؛ إذا كان قد أخذ فيها عدم البيان على الحكم الواقعي فقط، ومع التعارض، لا يمكن الاعتماد على أدلة البراءة أيضاً.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ اعترض على الاستدلال على البراءة إنها لا تجري؛ لأن الشك في ما نحن فيه من الشك المقرون بالعلم الإجمالي، لا الشك البدوي لتجري البراءة، بين ذلك الاعتراض.

---

(١)كفاية الأصول، ص٣٩٢ وما بعدها.

٢ـ ما رأي المصنف ﷺ في الإعتراض على الاستدلال على البراءة إنها لا تجري؛ لأن الشك في ما نحن فيه من الشك المقرون بالعلم الإجمالي، لا الشك البدوي لتجري البراءة؟

٣ـ اعترض على أدلة البراءة بأنها لا تجري لأنها معارَضة بأدلة شرعية وروايات تدل على وجوب الإحتياط، وهي رافعة لموضوع البراءة. بين ذلك.

٤ـ ما هي النسبة بين الأدلة المدعاة لوجوب الإحتياط وبين أدلة البراءة الشرعية؟ ولماذا تتغير من حال الى حال؟ أذكر ذلك كله مع التمثيل لما تقول.

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ ما الفرق بين الإعتراضات التي ذكرناها في بحثنا على أدلة البراءة الشرعية، والإعتراضات التي كنا نذكرها خلال استعراض الأدلة على كل واحد منها؟

٢ـ ما هو الفرق بين الإعتراض الأول والثاني اللذين ذكرناهما اليوم على أدلة البراءة الشرعية؟

٣ـ هناك نوع من المسامحة في كلام المصنف ﷺ في الفقرة التي تبدأ بقوله: «والإعتراض الآخر»، هل يمكنك أن تشخص ما هو؟

٤ـ تأمل في ما ذكره المصنف ﷺ رداً على الإعتراض الأول، هل معناه: أن الفقيه لا يمكنه أن يتمسك بالبراءة الشرعية قبل أن يستنبط ذلك العدد من الأحكام؟

هل واجهت الى الآن فقيهاً من هذا القبيل؛ بحيث لا يستعمل البراءة أول استنباطاته، بل بعد ذلك؟

٥ـ ما فائدة البحث في الاعتراضات العامة على أصالة البراءة الشرعية؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١- الحلقة الأولى والثالثة للمصنف قدس سره.

٢ـ الحدائق الناظرة للمحقق البحراني قدس سره، ج١، ص٤٤ وما بعدها.

٣ـ كفاية الأصول، ص٣٩٢ وما بعدها.

٤ـ أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج٢، ص٨١ وما بعدها.

## البحث رقم (١١٦)

## القاعدةُ العمليةُ الثانويةُ في حالة الشكّ

## (البراءة الشرعية)

## (٧)

## جملة من روايات ادعي دلالتها على وجوب الاحتياط

**أولا: حدود البحث**

من قوله: «ونستعرض في ما يلي جملة من الروايات» ص٢٧٣.

الى قوله: «تحديد مفاد البراءة» ص٢٧٨.

**ثانيا: المدخل**

كان الكلام حول الإعتراضات العامة على دليل البراءة، فذكرنا الإعتراض الأول، وأجبنا عنه، فهو غير تام، ثم ذكرنا الثاني، المتمثل بوجود المعارض لأدلة البراءة، والدال على وجوب الإحتياط عند الشبهات.

ولابد اليوم من أن نذكر ما ادعي من هذه الأدلة المعارضة؛ لنرى مقدار تماميتها على المدعى من وجوب الإحتياط.

وسنرى أن جميع الروايات المدعاة غير تامة.

ولو سلمنا هذه المعارضة، كان الرجحان في جانب البراءة لا وجوب الإحتياط، لوجوه نذكر ثلاثة منها.

**ثالثا: توضيح المادة البحثية**

نستعرض في ما يلي جملةً من الروايات التي تدّعى دلالتها على وجوب الاحتياط، وسنرى أنّها لا تنهض لإثبات ذلك:

**١. المرسل عن الامام الصادق عليه السلام**

وهو المرسل عنه عليه السلام قال: «من اتّقى الشُبهات، فقد استبرأ لدينه».[١]

**ما يلاحظ على الرواية**

ويلاحظ على الرواية المتقدمة أنها غاية ما تدلّ عليه الترغيب في الاتّقاء، وليس فيها ما يدلّ على الإلزام، بينما المدعى من الأخباري المستدل بها الالزام بالاحتياط ووجوبه كما مر.

**٢. رواية كميل عن أمير المؤمنين عليه السلام**

وهي ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام؛ من أنّه قال لكميل: «يا كميل، أخوك دِينُك، فاحتَطْ لدينك بما شئت».[٢]

والأمر بالاحتياط واضح في اللزوم؛ فإن الأمر ظاهر في الوجوب واللزوم كما تقدم، فيتم الاستدلال.

**ما يلاحظ على الرواية**

ويلاحظ على الاستدلال المتقدم أنه يستند الى ظهور الأمر في الوجوب واللزوم، وهذا ما لا يمكن الكلام فيه بعد ما تقدم في الأمر، إلا أن هذه هي القاعدة التي لابد من الالتزام بها إذا لم يكن قرينة تصرف الأمر عن ظاهره الأولي في الوجوب الى غيره، وهذا ما نلاحظه في المقام؛ فإن الرواية المتقدمة وإن اشتملت على أمر بالاحتياط، ولكنّه قُيّد فيها بالمشيئة؛ وهو قوله عليه السلام: «بما شئت»، وهذا يصرفه عن الظهور في الوجوب، ويجعله ظاهراً في إفادة مطلب آخر، وهو أنّ الدين أمرٌ مهمّ، فأيّ مرتبة من الاحتياط يلتزم المكلف بها تجاهه، فهو حسن.

---

(١)وسائل الشيعة، الباب١٢، من أبواب صفات القاضي، الحديث٥٧.

(٢)وسائل الشيعة، الباب١٢، من أبواب صفات القاضي، الحديث٤١.

وبعبارة أخرى: الأمر هنا الحث والترغيب على مزيد الرعاية، وحفظ الدين؛ لكونه عزيزاً، وجديراً بمزيد الرعاية، والحفظ لأحكامه، وحدوده، وعدم تجاوزها، فلا يتم الاستدلال؛ فالرواية أجنبية عما نحن فيه من إيجاب الاحتياط.

**٣. ما عن أبي عبد الله ﴿عليه السلام﴾: «أورع الناس، من وقف عند الشبهة»**.[١]

بتقريب: أن الرواية ظاهرة في وجوب الاحتياط؛ فإنه من الأورعية.

**ما يلاحظ على الرواية**

وما يلاحظ على هذه الرواية، هو أن ما ورد فيها لا يكفي لإثبات الوجوب؛ إذ لم يدلّ دليل على وجوب الأورعيّة، بل على أن يكون الانسان ورعا ليس إلا.

**٤. خبر حمزة بن طيّار**

والوارد فيه أنه عرض على أبي عبد الله ﴿عليه السلام﴾ بعضَ خُطب أبيه، حتّى إذا بلغ موضعاً منها، قال له: كُفّ، واسكُت. ثمّ قال: لايسعُكم في ما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكفُّ عنه، والتثبّت، والردّ إلى أئمّة الهدى، حتّى يحملوكم فيه على القصد، ويُجلّوا عنكم فيه العمى، ويعرّفوكم فيه الحقّ، قال الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾».[٢]

والكف عما لا يعلم الوارد في الرواية معناه: التوقف في الشبهات، والاحتياط بعدم الاتيان بالفعل المشكوك.

**ما يلاحظ على الرواية**

ويلاحظ على الرواية، أنها إنما تأمر بالكفّ والتريّث من أجل مراجعة

---

(١)المصدر السابق، الحديث ٢٤، ٣٣.

(٢)المصدر السابق، الحديث ٣.

الإمام، وأخذ الحكم منه، لا بالكفّ والاجتناب بعد المراجعة، وعدم التمكن من تعيين الحكم، وما نريده هو إجراء البراءة بعد المراجعة والفحص، لما سيأتي؛ من أنّ البراءة مشروطة بالفحص، وبذل الجهد في التوصّل إلى الحكم الواقعي، فإذا لم نقف عليه حتى بعد المراجعة، فالمرجع البراءة.

وعلى هذا، فهذه الرواية أجنبية عما نحن فيه من مورد البراءة وموضوعها.

**٥. رواية أبي سعيد الزهريّ**

وهي عن أبي جعفر ﷺ، قال: «الوقوف عند الشبهة، خيرٌ من الاقتحام في الهلكة».[١]

وتقريب الاستدلال بالرواية، أنها تدل على وجود هلكة في اقتحام الشبهة، وهذا يعني: تنجز التكليف الواقعي المشكوك، وعدم كونه مؤمَّنا عنه، وهو معنى: وجوب الاحتياط؛ إذ (الهلكة) يجب تجاوز الوقوع فيها.

**ما يلاحظ على الرواية**

وسنذكر هنا ردّين على الرواية، أولهما: للمصنف، والاخر: للمشهور:

**١. رد المصنف على الرواية**

وما نلاحظه على الاستدلال بالرواية، هو أنها مبنية على حمل الشبهة على الاشتباه بمعنى: الشك، فتكون واردة في الشك الذي نتكلم عنه، وهو الذي صار اصطلاحا معروفا يشير الى محل الكلام في القاعدة العملية الأولية والثانوية وما سيأتي من قاعدة العلم الاجمالي ومنجزيته، إلا أن هذا غير صحيح؛ فإنَّ الأصل في مدلول (الشبهة) لغة: المثلُ،

---

(١)المصدر السابق، الحديث ٢.

والمُحاكي، وإنما يطلق على الشكِّ عنوانُ الشبهة؛ من باب أن المماثلة والمشابهة تؤدي إلى التحير والشك، فهو من باب إطلاق اسم السبب على المسبّب، وما لم يكن هناك قرينة على إرادة هذا الاستعمال المخالف للظاهر، فإنه لا موجب لحمل الشبهة في الرواية على الشكّ محل الكلام.

إن قلت: كلامكم صحيح فنيا، ولكن، إذا لم يمكن الحمل على المعنى اللغوي، تعين الحمل على المعنى الآخر، أي: في الشك محل الكلام.

قلنا: هذا صحيح، إلا أن بالإمكان حملُ الشبهة في الرواية على ما المعنى اللغوي، أي: على ما يشبه الحقَّ شَبَهاً صوريّا، وهو باطل في حقيقته، كما هو الحال في كثير من الدعوات الباطلة التي تبدو بالتدليس وكأنها واجدة لسمات الحق.

والشاهد على هذا الذي ندعيه، هو أن الشبهةَ قد فُسِّرت بذلك في جُملة من الروايات، كما في كلام للإمام لابنه الحسن؛ إذ روى عنه أنه قال: «وإنما سُمّيت الشبهةُ شبهةً؛ لأنَّها تشبهُ الحقَّ، فأمّا أولياءُ الله، فضياؤُهم فيها اليقينُ، ودليلُهم سمتُ الهدى، وأمّا أعداءُ الله، فدعاؤهم فيها الضلالُ، ودليلُهم العمى».[1]

وعلى هذا الأساس، يكون مفاد الرواية: التحذيرُ من الانخراط في الدعوات والاتجاهات التي تحمل بعض شعارات الحق لمجرد حسن الظن بوضعها الظاهرى بدون تمحيص وتدقيق في واقعها، ولا ربط لها حينئذ بتعيين الوظيفة العملية في موارد الشك في التكليف.

---

(١)المصدر السابق، الحديث ٢٠.

**٢. رد المشهور على الرواية**

ما تقدم، كان رد المصنف على الرواية محل الكلام، وأما مشهور المعلقين على الرواية، فقد ردوا عليها ردا مختلفا، اضطرهم إليه عدم الالتفات الى النكتة التي ذكرناها؛ وهي أن الشبهة الواردة فيها ليست بمعنى الشك في التكليف.

وأما رد المشهور، فهذا تفصيله:

افترض المشهور أن الشبهة في الرواية بمعنى: الشك؛ وذلك تأثرا بشيوع هذا الاطلاق في عرفهم الأصولي، فحاولوا المناقشة في الاستدلال بوجه آخر غير ما ذكرناه نحن، وردهم مبني على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، التي اختاروها قاعدة عملية أولية كما تقدم، إذ على هذا المسلك، تكون الشبهة البدوية مؤمنا عنها عقلا بالقاعدة المذكورة، إلا أن يجعل الشارع منجِّزا للتكليف المشكوك بإيجاب الاحتياط ونحو ذلك، وهذا معناه: أن التنجز واستحقاق العقاب من تبعات وجوب الاحتياط وليس سابقا عليه، أي: إنما تكون الهلكة بعد إيجاب الاحتياط؛ من باب أن الهلكة في مخالفته.

هذا من ناحية، بينما من ناحية أخرى، إذا لا حظنا الرواية محل الكلام، رأيناها خلاف ذلك؛ فإنها تفترض أن الاقدام مظنة للهلكة مسبقا، أي: قبل جعل إيجاب الاحتياط، وتنصح بالوقوف عند الهلكة؛ حذرا منها، ومقتضى ذلك، أنها تتحدث عن تكاليف قد تنجزت وخرجت عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان في المرتبة السابقة، أي: قبل مرحلة جعل وجوب الاحتياط، وليست الرواية بنفسها بصدد إيجاب الاحتياط وتنجيز الواقع المشكوك.

ونتيجة ما تقدم: أن الرواية لا تدل على وجوب الاحتياط، بل تنظر الى الحالات التي يكون التكليف المشكوك فيها منجَّزا بمنجِّز سابق على إيجاب الاحتياط، كالعلم الاجمالي، ونحوه، من قبيل: الرجوع الى البراءة قبل الفحص مثلا.

**٦. رواية جميل عن أبي عبد الله عليه السلام**

وهي رواية جميل، عن أبى عبد الله عليه السلام، عن آبائه، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الأمور ثلاثة: أمرٌ بيِّنٌ لكَ رُشدُه، فاتَّبعْه، وأمرٌ بيِّنٌ لكَ غيُّه، فاجتنبْه، وأمرٌ اختُلفَ فيه، فرُدَّه إلى الله».(١)

وتقريب الاستدلال بالرواية، يكون عن طريق ادعاء أن ظاهر قوله عليه السلام: «وأمرٌ اختُلفَ فيه، فرُدَّه إلى الله»، يراد به الشبهات الحكمية، ولما كنا قد أُمرنا فيه بالرد إلى الله، وعدم الترسل في التصرف، فهذا معنى وجوب الاحتياط في الشبهات، وهو المطلوب.

**ما يلاحظ على الرواية**

وبلاحظ على التقريب المتقدم، ما يلي:

١ـ أن الرد إليه تعالى ليس معناه: الاحتياط؛ إذ هناك احتمال آخر في ذلك، وهو الرجوع إلى الكتاب والسنة في استنباط الحكم، وذلك في مقابل ما يكون بيِّنا متَّفَقا على رشده أو غيِّه، فكأنه قيل: إنَّ ما كان متفقا على غيِّه ورشده، وبينا في نفسه، عومل على أساس ذلك، وما كان مختَلَفا فيه، فلابد من الرجوع فيه إلى الكتاب والسنة، ولا يجوز التخرُّص فيه، والرجمُ بالغيب، وبهذا، يكون مفاد الرواية أجنبيا عما هو المقصود في المقام.

---

(١)جامع أحاديث الشيعة، الباب ٨ من أبواب المقدمات، الحديث ٤٥.

ومن الواضح أنه يكفي في رد التقريب المتقدم مجرد إبراز الاحتمال المتقدم؛ إذ لما كان معتدا به، كان موجبا لإجمال الرواية، والمجمل لا يصح الاستدلال به كما تقدم مرارا.

٢ـ ولو سلمنا أن المراد بالأمر بالرد إليه تعالى في الرواية الأمرُ بالاحتياط، وإيجابه، فنحن ننكر أن تكون الشبهة الحكمية بعد قيام الدليل الشرعي على البراءة من القسم الثالث؛ إذ ستخرج بذلك عن كونها مما اختلف فيه من الأمور؛ فإن الإقدام فيها بيِّنُ الرشد؛ لقيام الدليل القطعى على إذن الشارع في ذلك الاقدام؛ بعد ثبوت البراءة الشرعية بالدليل.

**عدم تمامية سائر الروايات**

وعلى العموم، فالظاهر عدم تمامية سائر الروايات التي يستدل بها على وجوب الاحتياط، وعليه، فدليل البراءة سليم عن المعارض.

**لو سلَّمنا المعارضة، كان الرجحان في جانب البراءة**

ولو سلمنا دلالة الروايات على إيجاب الاحتياط، ووقعت المعارضة بين أدلة البراءة الشرعية وتلك الروايات، كان الرجحان في جانب أدلة البراءة لا وجوب الاحتياط، وذلك لوجوه:

١ـ أن دليل البراءة قرآني، ودليل وجوب الاحتياط من أخبار الآحاد، وكلَّما تعارض هذان القسمان، قُدِّمَ الدليلُ القرآنيُّ القطعيُّ السند، ولم يكن خبرُ الواحد حجةً في مقابله؛ إذ ليس ذلك من موارد الجمع العرفي.

٢ـ أن دليل البراءة لا يشمل حالات العلم الاجمالي كما سيأتى؛ لأنها من الموارد التي يتنجز فيها التكليف بالعلم الاجمالي، ولا يشملها

موضوع البراءة الشرعية، ودليل وجوب الاحتياط شامل لذلك؛ إذ يصدق الشك في هذه الموارد، فيكون دليل البراءة أخص، فيخصِّصه، فيكون التقديم لدليل البراءة بقواعد الجمع العرفي، الموجبة بتقديم الخاص على العام؛ لكونه قرينة معينة للمراد النهائي من العام.

٣ـ ولو تنزلنا، وقلنا: إن النسبة بين دليل البراءة ودليل الاحتياط هو التعارض المستقر، وأن الدليلين متكافئان، وتساقط الدليلان، فإن هذا التكافؤ والتساقط إنما هو بين أدلة البراءة غير دليل الاستصحاب؛ فإن النسبة بينه وبين دليل الاحتياط العموم والخصوص المطلق من جانب الاستصحاب؛ فإن هذا الدليل عام شامل للشبهات الحكمية بنوعيها: أي: الشبهات الوجوبية والتحريمية، بينما دليل الاحتياط خاص بالتحريمية، وفي هذه الحالات، يكون التقديم للاستصحاب؛ إذ كلما وجد عام (كدليل الاستصحاب)، ومخصِّص (كدليل الاحتياط)، ومعارض للمخصِّص (كدليل البراءة)، سقط المخصِّص مع معارضه، ورجعنا إلى العام؛ فإنه العام الفوقاني الذي لا يدخل في معادلة التعارض ابتداء، كما تقدم في توضيح الطريقة الفنية للاستنباط، ما يعني: إن البقاء سيكون في ما نحن فيه لدليل الاستصحاب، القاضي بالبراءة الشرعية كما تقدم.

والوجه في هذه القاعدة، هو أن دليل الاحتياط لكي يصلح لتخصيص دليل الاستصحاب العام، لابد أن يكون حجة في نفسه؛ إذ ما دام العموم موجودا، فإنه حجة كما تعلمنا، ولا يمكن تجاوز هذه الحجية وصرف النظر عناه إلا بحجة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن دليل الاحتياط لكي يكون حجة في التخصيص، فإنه يجب أن لا يكون مبتلى بمعارض له في موضوعه

وفي رتبته ذاتها؛ إذ لو وجد ذلك المعارض، سقط عن الحجية هو مع معارضه؛ إذ الفرض أن التعارض بينهما مستقر، وهما في الرتبة عينها، فإذا سقط دليل الاحتياط بالتساقط، بقي العام الفوقاني حجة بدون مخصص.

**رابعا: متن المادة البحثية**

ونستعرضُ في ما يلي جملةً مِن الرواياتِ التي تُدّعَى دلالتُها على وجوبِ الاحتياطِ، وسنرى أنّها لا تنهضُ لإثباتِ ذلك:

فمنَها: المرسلُ عن الصادقِ عليه السلام قال: «مَنِ اتّقَى الشبهاتِ، فقد استبرأَ لدينه».

ونلاحظُ أنّ الروايةَ غايةُ ما تدلُّ عليه الترغيبُ في الاتِّقاءِ[1]، وليس فيها ما يدلُّ على الإلزام.

ومنها: ما رُويَ عن أمير المؤمنينَ عليه السلام مِن أنّه قال لكميل: «يا كميلُ، أخوك دينُك، فاحتطْ لدينك بما شئتَ».

ونلاحظُ أنّ الروايةَ وإنْ اشتملتْ على أمرٍ بالاحتياطِ، ولكنّه قُيِّد بالمشيئةِ، وهذا يصرفُه عن الظهورِ في الوجوبِ، ويجعلُه في إفادةِ أنّ الدينَ أمرٌ مهمٌّ، فأيُّ مرتبةٍ مِن الاحتياطِ تلتزمُ بها تجاهَه، فهو حسنٌ.[2]

ومنها: ما عن أبي عبدِ الله عليه السلام: «أورعُ الناس من وقفَ عند الشبهة».

ونلاحظُ: أنّ هذا البيانَ لا يكفي لإثباتِ الوجوب؛ إذ لم يدلَّ دليلٌ على وجوبِ الأورعيّة.

ومنها: خبرُ حمزةَ بنِ طيّارٍ، أنّه عرضَ على أبي عبد الله عليه السلام بعضَ

---

(١)والحث عليه؛ باعتباره حسنا عقلا، فهي إرشاد الى هذا المعنى وحسنه.

(٢)فالرواية كسابقتها في المعنى؛ من كونها إرشادا الى حسن الاحتياط.

خطبِ أبيه، حتّى إذا بلغَ موضعاً منها، قال له: كُفـّ واسكتْ.

ثم قالَ: «لا يسعُكم في ما ينزلُ بكم ممّا لا تعلمون، إلّا الكفُّ عنه، والتثبُّتُ، والردُّ إلى أئمّة الهدى، حتّى يحملوكم فيه على القصد، ويجلوا عنكُم فيه العمى، ويعرِّفوكم فيه الحقَّ؛ قال اللهُ تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

ونَلاحظُ أنّ هذهِ الروايةَ تأمرُ بالكفِّ، والتريّثِ من أجلِ مراجعةِ الإمامِ، وأخذِ الحكمِ منه، لا بالكفِّ والاجتنابِ بعدَ المراجعةِ وعدمِ التمكُّنِ مِن تعيينِ الحكمِ، وما نريدُه هو إجراءُ البراءةِ بعد المراجعةِ والفحصِ؛ لما سيأتي مِن أنّ البراءةَ مشروطةٌ بالفحصِ، وبذلِ الجهدِ في التوصّلِ إلى الحكمِ الواقعيّ.

ومنها: روايةُ أبي سعيدٍ الزهريِّ، عن أبي جعفرَ عليه السلام، قال: «الوقوفُ عند الشبهةِ، خيرٌ من الاقتحامِ في الهلكة».

وتقريبُ الاستدلال: أنّها تدلُّ على وجودِ هلكةٍ في اقتحامِ الشبهةِ، وهذا يعني: تنجُّزَ التكليفِ الواقعيِّ المشكوكِ، وعدمَ كونهِ مؤمِّناً عنه، وهو معنى وجوبِ الاحتياط.

ويردُ على ذلكَ، أنّ هذا يتوقّفُ على حملِ الشبهةِ على الاشتباهِ بمعنى: الشكِّ، مع أنّ الأصل في مدلول الشبهةِ لغةً المِثْلُ، والمُحاكي، وإنّما يُطلقُ على الشكِّ عنوانُ الشبهةِ؛ لأنّ المماثَلةَ والمشابَهةَ تؤدّي إلى التحيُّر والشكِّ، وعليهِ، فلا موجبَ لحملِ الشبهةِ على الشكِّ[1]، بل بالإمكانِ حملُها على ما يُشبهُ الحقَّ شبهاً صوريّاً، وهو باطلٌ في حقيقتِه، كما هو الحالُ في كثيرٍ مِن الدعواتِ الباطلةِ، التي تبدو بالتدليسِ وكأنّها

---

(١)محل الكلام في البراءة والاحتياط.

واجدةٌ لسماتِ الحقِّ.

وقد فُسِّرت الشبهةُ بذلكَ في جملةٍ من الرواياتِ، كما في كلامٍ للإمامِ أمير المؤمنين لابنه الحسن عليهما السلامُ؛ حيث رُوي عنه أنَّه قال: «وإنّما سُمّيت الشَبهةُ شبهةً؛ لأنّها تُشبهُ الحقَّ، فأمّا أولياءُ الله، فضياؤهُم فيهَا اليقينُ، ودليلُهم سمْتُ الهدى، وأمّا أعداءُ الله، فدعاؤُهم فيها الضلالُ، ودليلُهم العمى».

وعلى هذا الأساسِ، يكونُ مفادُ الروايةِ التحذيرَ من الانخراطِ في الدعواتِ والاتجاهاتِ التي تحملُ بعضَ شعاراتِ الحقِّ لمجرَّدِ حسن الظَّنِّ بوضعِها الظاهريِّ، بدونِ تمحيصٍ وتدقيقٍ في واقعِها، ولا ربطَ لها حينئذٍ بتعيينِ الوظيفةِ العمليةِ في مواردِ الشكِّ في التكليف.[1]

وأمّا[2] مشهورُ المعلِّقينَ على الروايةِ، فقد افترضوا أنّ الشبهةَ بمعنى: الشكِّ؛ تأثُّراً بشيوع هذا الإطلاق في عرفهم الأصوليِّ، وحاولوا المناقشةَ في الاستدلالِ بوجهٍ آخرَ مبنيٍّ على مسلكِ قاعدةِ قُبحِ العقاب بلا بيانٍ؛ إذ على هذا المسلكِ تكونُ الشبهةُ البدويّةُ مؤمَّناً عنها بالقاعدةِ المذكورةِ، ما لم يجعلِ الشارعُ منجّزاً للتكليفِ المشكوكِ بإيجابِ الاحتياطِ ونحوِ ذلك، وهذا معناه: أنّ التنجّزَ واستحقاقَ العقابِ مِن تبعاتِ وجوبِ الاحتياطِ، وليس سابقاً عليه، ونحن إذا لاحظْنا الروايةَ المذكورةَ، نجدُ أنّها تفترضُ مسبقاً أنّ الإقدامَ مظنّةٌ للهلكةِ، وتنصحُ بالوقوفِ؛ حذراً من الهلكة، ومقتضى ذلك أنّها تتحدَّثُ عن تكاليفَ قد تنجّزتْ وخرجتْ عن موضوعِ قاعدةِ قبحِ العقابِ بلا بيانٍ في المرتبةِ السابقةِ، وليستْ

---

(١)فهي أجنبية عن محل الكلام.

(٢)هذا رد المشهور للرواية، وما تقدم، كان رد المصنف ﵀.

بصددِ إيجابِ الاحتياطِ وتنجيزِ الواقعِ المشكوكِ بنفسِها، ونتيجةُ ذلك: أنّ الروايةَ لا تدلُّ على وجوبِ الاحتياطِ، وأنّها تختصُّ بالحالاتِ التي يكونُ التكليفُ المشكوكُ فيها منجّزاً بمنجّزٍ سابق، كالعلم الإجماليِّ، ونحوه.[(١)]

ومنها: روايةُ جميلٍ عن أبي عبدِ الله ﷺ، عن آبائِه ﷺ، قال: «قال رسولُ الله ﷺ: الأمورُ ثلاثةٌ: أمرٌ بيِّنٌ لك رشدُه، فاتّبِعْهُ، وأمرٌ بيِّنٌ لك غيُّهُ، فاجتنِبْهُ، وأمرٌ اختُلِفَ فيه، فرُدَّهُ إلى الله».

وكأنّه يُرادُ أن يُدَّعَى أنّ الشبهاتِ الحكميّةَ من القسم الثالثِ، وقد أُمرْنا فيه بالردِّ إلى الله، وعدمِ الترسُّلِ في التصرُّف، وهو معنى الاحتياط.

ويردُ عليه:

أوّلًا: أنّ الردَّ إلى الله ليس بمعنى: الاحتياطِ، بل لعلّهُ بمعنى: الرجوع إلى الكتابِ والسنّةِ في استنباطِ الحكم، في مقابلِ ما يكونُ بيِّناً متَّفَقاً على رُشدِه أو غَيِّه. فكأنّه قيل: إنّ ما كانَ متَّفقاً على غيِّه ورشدِه، وبيِّناً في نفسِه، عُوملَ على أساس ذلك، وما كان مختلفاً فيه، فلابدّ من الرجوعِ فيه إلى الكتابِ والسنّةِ، ولا يجوزُ التخرُّصُ فيه، والرجمُ بالغيبِ، وبهذا يكونُ مفادُ الروايةِ أجنبيّاً عمّا هو المقصودُ في المقام.

وثانياً: لو سُلِّم أنّ المرادَ بالأمرِ بالردِّ إلى الله الأمرُ بالاحتياط، فنحن ننكرُ أن تكونَ الشبهةُ الحكميّةُ بعدَ قيامِ الدليلِ الشرعيِّ على البراءةِ من القسمِ الثالث، بل الإقدامُ فيها بيِّنُ الرشدِ؛ لقيام الدليل القطعيِّ على إذنِ الشارعِ في ذلك.

وعلى العمومِ، فالظاهرُ عدمُ تماميّةِ سائرِ الرواياتِ التي يُستدلُّ بها

---

(١)كالشبهات البدوية قبل الفحص.

على وجوبِ الاحتياطِ. وعليه، فدليلُ البراءةِ سليمٌ عن المعارض.

ولو سلّمْنا المعارضةَ، كانَ الرجحانُ في جانبِ البراءةِ لا وجوبِ الاحتياطِ؛ وذلكَ لوجوه:

منها: أنّ دليلَ البراءةِ قرآنيٌّ[1]، ودليلَ وجوبِ الاحتياطِ من أخبارِ الآحاد[2]، وكلّما تعارضَ هذانِ القسمانِ، قُدِّمَ الدليلُ القرآنيُّ القطعيُّ، ولمَ يكن خبرُ الواحدِ حجّةً في مقابلِه.

ومنها: أنّ دليلَ البراءةِ لا يشملُ حالاتِ العلمِ الإجماليِّ كما سيأتي، ودليلَ وجوبِ الاحتياط شاملٌ لذلك، فيكونُ دليلُ البراءةِ أخصَّ، فيخصِّصُه.

ومنها: أنّ دليلَ وجوبِ الاحتياطِ أخصُّ من دليل الاستصحاب، القاضي باستصحابِ عدمِ التكليف، فإن افترضْنا أنّ دليلَ الاحتياط ودليلَ البراءةِ متكافئانِ، وتساقطا، رجعْنا إلى دليلِ الاستصحاب؛ إذ كلّما وُجد عامٌّ (كدليل الاستصحاب)، ومخصصٌ (كدليلَ الاحتياط)، ومعارضٌ للمخصصِّ (كدليل البراءة)، سقطَ المخصصُ مع معارضِه، ورجعْنا إلى العامّ.[3]

**خامسا: تطبيقات ونكات منهجية**

**التطبيق الأول**

إستفد مما يلي في بحث اليوم:

قال السيد الشهيد قدس سره في تقريرات بحثه الشريف: «والأمر فيها ـ بقرينة التعليق في الذيل على مشيئة المكلف نفسه ـ لا يفهم منه أكثر

(١)قطعي السند.

(٢)فهو غير قطعي السند.

(٣)وهو دليل الاستصحاب؛ إذ هو العام الفوقاني.

من الرجحان، أو الاستحباب؛ إذ لا معنى لتعليق الواجب أو مقداره الى مشيئة المكلف نفسه، بل سياق الحديث من تشبيه الدين بالأخ، ومعنى الإحتياط الذي يعني: وضع الحائط للحفظ والعناية بنفسه، يدل على أن المراد من الأمر الحث والترغيب على مزيد الرعاية، وحفظ الدين؛ لكونه عزيزاً، وجديراً بمزيد الرعاية، والحفظ لأحكامه، وحدوده، وعدم تجاوزها، وكأن مجرد التشابه اللفظي أوقع الأخباريين في هذا الوهم».[١]

وقال أيضاً: «وقد استدلَّ بها [رواية الزهري] جماعة من الأصحاب. . . وفيه:. . . .

وثانياً: كلمة (الشبهة) لا ينبغي أن تحمل على مصطلحات الأصوليين للشبهة، أي: الشك، بل معناها اللغوي: المِثلُ، والمماثلة. . . وفي بعض الروايات، أن الشبهة من الشيطان؛ لأن الخديعة والمكر منه، وفي رواية عن الباقر عليه السلام أنه قال: قال جدي رسول الله: أيها الناس، حلالي حلال الى يوم القيامة، وحرامي حرام الى يوم القيامة، ألا وقد بيّنهما الله عز وجل في الكتاب، وبينتهما في سنتي، وفي سيرتي، وبينهما شبهات من الشيطان، وبدع بعدي، فمن تركها، صلح له أمر دينه، وصلحت له مروءته وعرضه. فساق البدع والشبهات مساقاً واحداً، مما يعني: إرادة ذلك المعنى من الشبهة، لا مجرد الشك وعدم العلم.

ومما يؤيد هذا المعنى، رواية أخرى عنه عليه السلام، إنه قال رسول الله لأبي ذر: يا أبا ذر، إن المتقين، الذين يتقون الله من الشيء الذي لا يتقى منه؛ خوفاً من الدخول في الشبهة. أي: يكون باباً للدخول في بدعة من الدين، ونحو ذلك.

---

(١)بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٥، ص٨٨.

فمجموع هذه القرائن، يوجب الاطمئنان بأنَّ المرادَ بالشبهة في أكثر كلمات الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ معنى آخر غير المعنى الأصولي لكلمة الشبهة، أي: المراد بها: الضلالة، والخديعة، والبدعة التي تلبس ثوب الحق، ومن الواضح أن لزوم التريث والوقوف عند الشبهة بهذا المعنى، مما لا إشكال فيه، ولكنَّه أجنبيٌّ عن محل الكلام».(١)

**التطبيق الثاني**

تأمل العبارة التالية، وحاول ربطها بما جاء في البحث، ويرجى أن تكون دقيقا في ذلك؛ فإنَّ الدقة مفتاحُ السلامة:

قال السيد الخوئي ﴿قدس سره﴾ في الهداية، في مقام الرد على رواية أبي سعيد، التي مضى ذكرها في البحث: «والجواب: أولاً: إن معنى الشبهة: هو التباس الأمر على المكلف، وعدم معرفة طريق يسلكه، وليس معناها: الشك، فلا تدل على وجوب التوقف إلاّ في الشبهات البدوية قبل الفحص، والمقرونة بالعلم الإجمالي، التي توجب تحيّر المكلف في مقام الامتثال، والتباس أمر التكليف عليه، وأما في ما هو محل الكلام من الشبهات البدوية بعد الفحص، فلا؛ لعدم كون الأمر مشتبهاً على المكلف، ولا يتحير في مقام الامتثال؛ بعد حكم العقل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وورود النقل على جواز الاقتحام».(٢)

**التطبيق الثالث**

تأمل العبارة التالية، واربطها بما جاء في البحث، ثم بيّن ما جاء زائداً

---

(١)بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٥، ص٩١ـ ٩٢.

(٢)الهداية في الأصول، ج٣، ص٣٠٨.

فيها على ما ذكرناه هناك، واختلاف الاصطلاحات إن كان أيضاً.

قال السيد الشهيد ﷺ في خارج بحثه المبارك: «الثالث: لو سلّمنا حمل المختلف فيه على المشكوك، قلنا: إنه لم يعبّر في الحديث ببيّن الحِّل، وبيّن الحرمة، ومشكوكهما، وإنما عبّر ببيّن الرشد، والغي، ومشكوكهما، ومن المعلوم: أن دليل البراءة حاكم على مثل هذا الكلام؛ إذ قيام الدليل الشرعي على البراءة في الشبهة البدويّة كاف في صدق الرشاد؛ فإن سلوك طريق رخَّص فيه الشارعُ رشادٌ بلا إشكال، وليس فيه ضلال».[1]

**سادسا: خلاصة البحث**

بعد أن ذكرنا ما يمكن أن يعترض به على دليل البراءة، ورددنا الإعتراض الأول من تلك الأدلة، وصلت النوبة الى تحديد الموقف من الإعتراض الثاني، المتمثل بوجود دليل معارض لدليل البراءة، وهو جملة من الروايات الواردة في لزوم الإحتياط عند الشك، فذكرنا جملة من الروايات، وكان منها:

١ـ المرسل عن الصادق ﷺ: «من اتّقى الشبهات. . . »، ولاحظنا عليه أن غاية ما يدل عليه المرسل إنما هو الترغيب في الاتقاء، لا الإلزام به.

٢ـ ما روي عن أمير المؤمنين ﷺ؛ من قوله لكميل: «أخوك دينك. . . »، ولكن ظاهرها حسن الإحتياط، لا الإلزام به.

٣ـ ما عن أبي عبد الله ﷺ: «أورع الناس. . . »، ولكنها لم تدل إلاّ على حسن الأورعية، لا الإلزام بها.

٤ـ رواية حمزة بن طيار، إلاّ أنها تأمر بالإحتياط قبل الفحص، لا

---

(١)مباحث الأصول (الحائري)، ج٣، ص ٤٢٥.

بعده، كما هو حال التمسك بالبراءة كما سننبه عليه.

٥ـ رواية أبي سعيد الزهري، بتقريب: أنها دالة على حرمة الاقتحام في الهلكة، إلاّ أن الصحيح أنها أجنبية عما نحن فيه؛ فان الأصل في (الشبهة) هو المثل، والمحاكي، كما يؤيده كلام للإمام لابنه الحسن عليه السلام لا الاشتباه بمعنى: الشك، فمفادها التحذير من الوقوع في مكائد الدعوات المنافقة.

وأما ما رد به جمهور المحشين على الرواية، فقد كان بعد أن اعترفوا بأن كلمة «الشبهة» الواردة فيها تعني: الشبهة المصطلحة، وهي ما نحن فيه؛ حيث ذهبوا الى أن ظاهر الرواية هو الإخبار عن تكاليف تنجزت بمنجز سابق، وخرجت عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وليست بصدد الإخبار عن لزوم الإحتياط في الشبهات البدوية، فظاهرها يخبر عن وجود الهلكة، وفي الشك البدوي ليس هناك هلكة بعد جريان البراءة فيها.

٦ـ ثم تعرضنا لرواية جميل عن ابي عبد الله عليه السلام؛ إذ ادعي دلالتها على لزوم الإحتياط في الشبهات الحكمية، بتقريب أنها من القسم الثالث الذي أمرنا فيه بالرد الى الله تعالى، وهو معنى الإحتياط.

وقد رد عليه المصنف بردّين، لم يسلّم في أوّلهما أن الرد الوارد فيها بمعنى: الإحتياط؛ إذ يحتمل أن يكون الرجوع الى الكتاب والسنة في استنباط الحكم، وإذا ورد الإحتمال، بطل الإستدلال؛ للإجمال.

وأما ثاني الردّين، فهو أننا لو سلمنا أن الرد في الرواية بمعنى: الأمر بالإحتياط، فلا نسلّم أن الإقدام في ارتكاب الشبهات الحكمية من القسم الثالث، بل هو من القسم البيّن الرشد.

٧ـ ولو سلّمنا المعارضة، كان الرجحان الى جانب البراءة لا وجوب الإحتياط؛ لوجوه، ذكرنا منها في البحث ثلاثة:

أولها: إن الدليل القرآني مقدم على غيره عند التعارض.

الثاني: إن دليل البراءة أخص من دليل الإحتياط.

الثالث: إن الإستصحاب، الذي هو من جملة أدلة البراءة، يعتبر عاماً فوقانياً يرجع إليه في حالة تعارض الخاصين، وتساقطهما.

**سابعا: إختبارات**

**أ. إختبارات تعليمية تعلمية**

١ـ قَرّب الإستدلال بالمرسل عن الصادق عليه السلام: «من اتقى الشبهات. . . » على وجوب الإحتياط، ثم أذكر ما أورده المصنف قدس سره على ذلك.

٢ـ قَرّب الإستدلال بما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في كلام له مع كميل على لزوم الإحتياط، ذاكراً رأي المصنف قدس سره في ذلك.

٣ـ كيف يمكن الإستدلال على لزوم الإحتياط بما عن أبي عبد الله عليه السلام: «أورع الناس. . . »؟ وما رأي المصنف قدس سره بالنسبة الى ذلك؟

٤ـ كيف يتم الإستدلال برواية سعيد الزهري على لزوم الإحتياط، وما نظر المصنف في ذلك؟

٥ـ بيّن الرد الذي ذكره مشهور المحشين على الإستدلال برواية أبي سعيد الزهري على لزوم الإحتياط.

٦ـ قرب الإستدلال برواية جميل عن ابي عبد الله عليه السلام على لزوم الإحتياط في ما نحن فيه.

٧ـ ذهب المصنف قدس سره الى كون رواية جميل أجنبية عمّا نحن فيه، وضّح ذلك.

٨ـ لو سلّمنا أن المراد بالأمر بالرد الى الله في رواية جميل الأمر بالإحتياط، فهل تتم دلالتها على لزوم الإحتياط في ما نحن فيه؟ ولماذا؟

٩ـ لو سلّمنا المعارضة بين دليل البراءة ودليل الإحتياط، كان الرجحان في جانب البراءة لا الإحتياط، أذكر وجه ذلك.

**ب. إختبارات منظومية**

١ـ لو تأملنا في ما اعترض به المصنف ﷺ على الإستدلال بالروايات، لوجدنا أنه يختص بجانب الدلالة، ولم يتكلم قط على الجانب السندي، على الرغم من أن بعض الروايات كانت غير تامة من هذه الناحية، كالرواية الأولى المرسلة، ما الوجه في ذلك؟

٢ـ لو تأملنا في ما ذكره المصنف ﷺ في بحث اليوم، لا نجد أنه تكلم في تقريب الإستدلال بالروايات على لزوم الإحتياط إلاّ في رواية ابي سعيد الزهري، ما وجه ذلك؟

٣ـ إذا أريد منك أن تلخص الرد الذي ذكره المصنف ﷺ على الروايات التي ذكرناها اليوم في سطر، فماذا تقول؟

٤ـ ما هو العمود الفقري لرد رواية أبي سعيد على مسلك قبح العقاب بلا بيان.

٥ـ ذكر المصنف ﷺ عن لسان مشهور المحشين قولهم: «ونحن إذا لاحظنا الرواية المذكورة، نجد أنها تفترض مسبقاً أن الإقدام مظنة للهلكة»، ما الدليل على هذا الإدعاء من قبل المشهور؟

٦ـ لو تأمّلنا في الرد الأول من ردّي المصنف على رواية جميل، لوجدناه عبّر بقوله: «بل لعلّ. . . »، وهذا يعني: أنه ليس متيقناً من ذلك، فكيف يتم هذا الرد حينئذ؟

٧ـ لو رجعنا الى الرد الثاني من ردّي المصنف على رواية جميل، لما وجدناه يذكر إلاّ الشبهة الحكمية، هل يعني ذلك: أن هذا الرد مختص بها ولا يشمل الموضوعية؟

٨ـ لماذا لا يتساقط دليل الإستصحاب بمعارضته لدليل الإحتياط؟

**ثامنا: مصادر إغنائية للبحث**

١ـ الحلقة الثالثة للمصنف قدّس سرّه.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٥، ص٨٨ـ٩٢. مباحث الأصول (الحائري)، ج٣، ص ٤٢٥.

٣ـ الكفاية، ص٣٩٢ وما بعدها.

٤ـ الهداية في الأصول، ج٣، ص٣٠٨.



# فهرست الموضوعات

## فهرست الموضوعات

### البحث رقم (٨٩)

### تمهيد للدليل العقلي

**البحث رقم (٩٠)**

**قاعدةُ: إستحالة التكليف بغير المقدور**

**البحث رقم (٩١)**

**قاعدةُ: إمكان التكليف المَشروط**

**البحث رقم (٩٢)**

**قاعدةُ: تنوُّعُ القيود**

**البحث رقم (٩٣)**

**القيودُ المتأخِّرةُ زمانا عن الواجب**

**البحث رقم (٩٤)**

**زمانُ الوجوب والواجب**

**البحث رقم (٩٥)**

**متى يجوز عقلاً التعجيز؟**



**البحث رقم (٩٦)**

**أخذُ العلِم بالحُكم في موضوعِ الحُكم**

## البحث رقم (٩٧)

## أَخذُ قَصد امتثالِ الأمرِ في متعلَّقه

**البحث رقم (٩٨)**

**إشتراطُ التكليف بالقُدرة بمعنىً آخر**

## البحث رقم (٩٩)

## التخييرُ والكفائيةُ في الواجب

## البحث رقم (١٠٠)

## إمتناعُ إجتماع الأَمر والنهي



## البحث رقم (١٠١)

## الوجوبُ الغيريُّ لمقدِّمات الواجب

**البحث رقم (١٠٢)**

**إقتضاءُ وُجوب الشيء لحُرمة ضدّه**

**البحث رقم (١٠٣)**

**إقتضاءُ الحُرمة للبُطلان**

**البحث رقم (١٠٤)**

**مُسقطاتُ الحكُم**



**البحث رقم (١٠٥)**

**إمكانُ النسخ، وتصويرُه**

## البحث رقم (١٠٦)

## الملازمةُ بين الحُسن والقُبح، والأمر والنهي

**البحث رقم (١٠٧)**

**الإستقراءُ، والقياس**

**البحث رقم (١٠٨)**

**حُجيَّةُ الدليل العقلي**

**البحث رقم (١٠٩)**

**القاعدة العملية الأولية في حالة الشك**

## البحث رقم (١١٠)

## القاعدةُ العمليةُ الثانويةُ في حالة الشكّ

## البراءة الشرعية

(١)

**البحث رقم (١١١)**

**القاعدةُ العمليةُ الثانويةُ في حالة الشكّ**

**البراءة الشرعية**

**(٢)**



**البحث رقم (١١٢)**

**القاعدةُ العمليةُ الثانويةُ في حالة الشكّ**

**(البراءة الشرعية)**

**(٣)**

**البحث رقم (١١٣)**

**القاعدةُ العمليةُ الثانويةُ في حالة الشكّ**

**(البراءة الشرعية)**

**(٤)**

**البحث رقم (١١٤)**

**القاعدةُ العمليةُ الثانويةُ في حالة الشكّ**

**(البراءة الشرعية)**

**(٥)**

**الاستدلال على البراءة الشرعية بعموم دليل الاستصحاب**

**البحث رقم (١١٥)**

**القاعدةُ العمليةُ الثانويةُ في حالة الشكّ**

**(البراءة الشرعية)**

**(٦)**

**الاعتراضات على أدلة البراءة**

## البحث رقم (١١٦)

## القاعدةُ العمليةُ الثانويةُ في حالة الشكّ

## (البراءة الشرعية)

## (٧)

## جملة من روايات ادعي دلالتها على وجوب الاحتياط